

أكاديمية المملكة المغربية

تأسيس ورعاية جلالة الملك
الحسن الثاني حفظه الله

« حلقة وصل بين الشّرق والغرب :
أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون »

السفر الثاني عشر
من مطبوعات الأكاديمية

ثمن البيع : 20 درهماً

مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

* « الأكاديمية »، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400، الموافق 21 أبريل 1980.

* « الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر »، بحوث موضوع دورة الأكاديمية، نوفمبر 1981.

* « الماء والتغذية وتزايد السكان، القسم الأول »، بحوث موضوع الأكاديمية، أبريل 1982.

* « الماء والتغذية وتزايد السكان، القسم الثاني »، بحوث موضوع دورة الأكاديمية، نوفمبر 1982.

* « الأكاديمية»، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الأول، فبراير 1984.

* « الذيل والتكملة »، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، عضو الأكاديمية، الرباط 1984.

* «الامكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية » بحوث موضوع دورة الأكاديمية، أبريل 1983.

* « الالتزامات الخُلقية والسياسية في غزو الفضاء »، بحوث موضوع دورة الأكاديمية، مارس 1984.

* « الأكاديمية »، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الثالث، فبراير 1985.

* « الماء وماورد في شربه من الآداب »، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثَري، عضو الأكاديمية، مارس 1985.

* « حق الشعوب في تقرير مصيرها »، بحوث موضوع دورة الأكاديمية، أكتوبر 1984.

* « شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية » بحوث موضوع دورة الأكاديمية، أبريل 1985.



ندوات
أكاديمية المملكة المغربية

« حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون »

أكادير

14 ـ 16 ربيع الأول سنة 1406

27 ـ 29 نونبر سنة 1985

أكاديمية المملكة المغربية

ترسل المقالات إلى أمين السر الدائم
لأكاديمية المملكة المغربية، طريق زَعير، الرباط
ص. ب : 1380، المملكة المغربية

أعضاء
أكاديمية المملكة المغربية

الحاج محمد باحنيني : المملكة المغربية.
ليوبولد سيدار سنغور : السينغال.
هنري كيسنجر : الولايات المتحدة الأمريكية.
محمد الفاسي : المملكة المغربية.
موريس دريون : فرنسا.
عبد الله كنون : المملكة المغربية.
نيل أرمسترونغ : الولايات المتحدة الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
إدغار فور : فرنسا.
محمد إبراهيم الكتاني : المملكة المغربية.
إيميليو كارسيا كوميز : المملكة الاسبانية.
عبد الكريم غلاب : المملكة المغربية.
أوطو دوهاربسبورغ : النمسا.
عبد الرحمن الفاسي : المملكة المغربية.
جورج فوديل : فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصور : المملكة المغربية.
محمد عزيز الحبابي : المملكة المغربية.
هوان كسيانغ : الصين.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد ابن شريفة : المملكة المغربية.
صبحي الصالح : لبنان.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : المملكة العربية السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
أحمد عبد السلام : الباكستان.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
محمد بهجة الأثري : العراق.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.

عبد المنعم القيسوني : مصر.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : المملكة العربية السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
قسطنطين تساتسوس : اليونان.
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
محمد المكي الناصري : المملكة المغربية.
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية.
أحمد مختار أمبو : السينغال.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
الحاج أحمد ابن شقرون : المملكة المغربية.
عبد الله شاكر الكرسيفي : المملكة المغربية.
جان برنارد : فرنسا.
أليكس هالي : الولايات المتحدة الأمريكية.
روبير أمبروكجي : فرنسا.
عز الدين العراقي : المملكة المغربية.
ألكسندر دومارانش : فرنسا.
دونالد فريدريكسن : الولايات المتحدة الامريكية.
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
روجي كارودي : فرنسا.
عباس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك.
الحاج أحمد أحيجّو : الكاميرون.
بوريس بيتروفسكي : الاتحاد السوفييتي.
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عباس القيسي : المملكة المغربية.
عبد الله العروي : المملكة المغربية

الأعضاء المراسلون

ألفونسو دولاسرنا : المملكة الاسبانية.
روني جون ديبوي : فرنسا.
ريتشارد ستوكتون
م. هداية الله.

ترجمت ملخّصات النصوص العربية إلى الفرنسية والانجليزية
والاسبانية، وترجمت ملخّصات النصوص غير العربية إلى
اللغة العربية وحدها.

رقم الايداع القانوني بالخزانة العامة وحفظ الوثائق 601 /1982

تمّ الطبع بمطابع المعارف الجديدة،
الرباط، المملكة المغربية، في شهر شعبان 1406 = أبريل 1986

أكاديمية المملكة المغربية

الدورة الثانية لسنة 1985

أكادير

14 ــ 16 ربيع الأول سنة 1406

27 ــ 29 نونبر سنة 1985

« حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون »

البرنامج

مدير الجلسات : الحاج محمد با حنيني

الأربعاء 27 نونبر 1985 : من الساعة 10 إلى 13
ومن الساعة 15 والنصف إلى 18 والنصف

* **الجلسة الافتتاحية العمومية :**
افتتاح الدورة الثانية لأكاديميّة المملكة المغربية لسنة 1985.
كلمة الافتتاح : الحاج محمد باحنيني

* **ندوة الأكاديميّة :**
« حلقة وصل بين الشّرق والغرب :
أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون »

حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين [1]

محمد بنشريفة (ع)

نشأة الفكر التشريعي في الأندلس وتأثيره في الازدهار الثقافي الأندلسي [2]

عبد المجيد التركي
أستاذ محاضر بجامعة السوربون
ومدير بحوث بالمركز الوطني للبحث العلمي، باريس

الأزمة الفكرية والاجتماعية في الأندلس في القرن الثاني عشر [4]

إيميليو كارسيا كوميز (ع)

(ع) : عضو أكاديمية المملكة المغربية.
(1) : النص الأصلي باللغة العربية.
(2) : النص الأصلي باللغة الفرنسية.
(3) : النص الأصلي باللغة الانجليزية.
(4) : النص الأصلي باللغة الاسبانية.

نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد [1]

جمال الدين العلوي
أستاذ الفلسفة، رئيس شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع،
كلية الآداب، فاس

الاسهامات العلميّة لابن ميمون وعلاقاتها بالبيئة الفكرية الاسلامية [3]

أحمد عبد السلام (ع)

المصادر العربيّة وإسهاماتها في تكوين وتطوير التقاليد اليهودية : ابن ميمون صلة وصل في المحيط الثقافي الاسلامي واليهودي [2]

حاييم الزعفراني
أستاذ بجامعة باريس 8، مدير شعبة الدراسات العبرية،
وقيّم على خلية البحوث عن اليهودية في دار الاسلام،
التابعة للمركز الوطني للبحث العلمي، باريس.

الفكر الاسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية [1].

عبد العزيز بنعبد الله (ع)

* **مناقشة عامة**

الخميس 28 نونبر 1985 : من الساعة 9 والنصف إلى 13
ومن الساعة 15 والنصف إلى 18 والنصف

لمحات من حياة حجة الاسلام أبي حامد الغزالي [1]

أبو بكر القادري (ع)

حلقة وصل بين الشرق والغرب : الغزالي وابن ميمون [2]

أحمد أحيجّو (ع)

مفهوم الحكمة عند الغزالي [1]

محمد فاروق النبهان (ع)

مع أبي حامد الغزالي في طريقه إلى الله [1]

محمد الحبيب ابن الخوجة (ع)

ابن ميمون بفاس [1]

عبد الهادي التازي (ع)

* مناقشة عامة

الغزالي في الغرب اللاتيني [2]

ماري تيريز دَلْفِرْني
أستاذة، مديرة بحث شَرَفية بالمركز
الوطني للبحث العلمي، باريس

الغزالي ذلك المجهول، بين تأثره وتأثيره، وبين أنصاره وخصومه [1]

عبد الرحمٰن الفاسي (ع)

دور اللغة العبرية في النقل بين الثقافتين العربيّة واللاتينية [1]

أحمد شحلان
أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط
أستاذ اللغة العبرية

نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية ودور ابن ميمون في ذلك [1]

فؤاد سزكين (ع)

* **مناقشة عامة**

الجمعة 29 نونبر 1985 : من الساعة 9 والنصف إلى 11 والنصف ومن الساعة 15 والنصف إلى 18 والنصف

أبو حامد الغزالي وإشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة [1]

عبد الهادي بوطالب (ع)

موقف الغزالي من إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة [1]

عباس الجِراري (ع)

إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة عند الغزالي [1]

صبحي الصالح (ع)

عالمية الفكر عند الغزالي [2]

أحمد مختار أمبو (ع)

الغزالي وموسى بن ميمون مَعْلَمان في الفكر الوسيطي [1]

محمد عزيز الحبابي (ع)

الدين والسياسة عند الغزالي وابن ميمون [2]

روجي غارودي (ع)

المنطق ومبدأ السببية عند الغزالي [2]

محمد علّال سيناصر (ع)

* **مناقشة عامة**

* **الجلسة الختامية** : كلمة اختتام الدورة للحاج محمد باحْنيني.

خطاب افتتاح الدورة

الحاج محمد باحنيني
مدير الجلسات

حضرات الزملاء الأعزاء ،
حضرات السيدات والسادة

يشرفني ويسعدني أن أرحب باديء بدء أخلص وأصدق ترحيب بضيوف دورتنا الثانية هذه، وأقدّم أجمل التحايا لجميع أعضاء الأكاديمية وللخبراء الأماثل الذين تفضلوا بقبول المشاركة في أعمال هذه الدورة. وترحيبي وتحيتي هذان إنما هما ترجمة ونقل لترحيب وتحية المثقفين المغاربة كافة وفي طليعتهم مؤسس أكاديمية المملكة المغربية وراعيها المثقف الأجل الأكبر صاحب الجلالة الحسن الثاني أعزه الله وأطال بقاءه .

لقد اختار عاهل البلاد العظيم أن يكون قطب رحى ندوتنا شخصيتين لامعتين، ومفكّرين سار بذكرهما الركبان. أحد الرجلين هو حجة الاسلام أبو حامد الغزالي ربيب الشرق الاسلامي وصاحب « تهافت الفلاسفة » و « المنقذ من الضلال » و« إحياء علوم الدين »، والآخر هو أبو عمران موسى ابن ميمون المفكر الأندلسي القرطبي، والطبيب اليهودي الماهر، رضيع الثقافة العربية الاسلامية التي ازدهرت بها رحاب المغرب الاسلامي، وأكثر مؤلفاته شيوعا بين المثقفين هو كتابه المعروف ب « دلالة الحائرين ». وكلا الرجلين نابغة ونادرة من نوادر الذكاء والعرفان .

ذاع صيت الرجلين وانتشر في مشارق الأرض ومغاربها، وكان لكليهما تأثير مشهود وأنصار وخصوم .

إن اهتمام الباحثين والدارسين بالحياة العقلية في العصور التي تواضع الناس على نعتها بالعصور الوسطى اهتمام متواصل منذ حقبة طويلة، وما زالت الأيام تتوالى حاملة تارة بعد أخرى لاكتشاف علمي جديد، مبرزة حينا بعد حين جانبا لم يكن معروفا من جوانب النشاط الفكري خلال تلك العصور. وأكبر دليل على ذلك ما هو متوافر لدينا الآن مما أهل به وحفل قرنان، نستشهد بهما كمثالين ليس غير، وهما القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر للميلاد، من حركة فكرية دائبة تمثلت في التأليف والشرح والنظم والبيان والنقل من لغة إلى لغة، وخاصة من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أو إلى اللغة اللاتينية.

وقد تلقى الغرب المسيحي بصورة عامة هذه الحركة بالتأهيل والترحيب، وأخذ يتفاعل معها مغتبطا بها حامدا لتراثها في أغلب الأحوال، أو كارها لها مقاوما لمدّها فيما سوى ذلك. ولم يسلم رجال الكنيسة المسيحية من آثارها. وأشهر هؤلاء الرجال تفاعلا معها إيجابا وسلبا هو القديس الشائع الذكر طوماس الأكويني.

ولا عجب أن تسهم هذه الحركة الاسهام الفعال في انبثاق عصر النهضة الغربية، بما أشاعته من تأليف ونشرته من شروح وأظهرته من فلسفة يونانية، وأذاعته من آراء ونظريات تفرد بها المفكرون والفلاسفة المسلمون.

لا أريد حضرات الزملاء الأعزاء، حضرات السيدات والسادة أن أطيل، فسيتناول السادة المشاركون محاور موضوع ندوتنا بالقَدم الثابتة والمعرفة الواسعة والعلم الراسخ.

فلنبدأ أعمالنا على بركة الله وعونه والله، ولي التوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله .

حول التسامح الديني وابن ميمون والموحدين

محمد بنشريفة

الاسلام دين تسامح. هذا أمر معروف لدى المنصفين من الدارسين، وهو دين تسامح على مستوى القول والتشريع وعلى مستوى الفعل والتطبيق، فعلى المستوى الأول وردت آيات قرآنية وأحاديث نبوية متعدّدة في الحضّ على التسامح والتحلّي بروحه، وفي المجادلة بالتي هي أحسن والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. ولست هنا في مقام سرد هذه الآيات والأحاديث، وهي على أي حال معروفة.

وأشير في مجال التذكير بتسامح الاسلام مَعَ أهل الكتاب الى أن كتب الفقه الاسلامي خصّصت أبوابا لتنظيم التعامل مع غير المسلمين، وهو

تعامل يتميّز بالعدل والانصاف والخير والاحسان، فقد نصّ القرافي المالكي مثلا على أن من حقّ أهل الكتاب علينا اذا تعرض الحربيون لبلادنا وقصدوهم في جوارنا أن نموت في الدفاع عنهم، وكل تفريطٍ في ذلك يكون إهمالا لحقوقهم علينا.
وفي هذا الاطار كانت الوقفة التاريخية لملكنا المقدّس محمد الخامس طيب الله ثراه في حماية المواطنين اليهود خلال الحرب العالمية الثانية.

ويقول القرافي أيضا : « إن من واجبنا تجاه أهل الكتاب الرفق بضعفائهم، وسد خلة فقرائهم، وإطعام جائعهم، والباس عاريهم، ومخاطبتهم بليّن القول، واحتمال أذى الجار منهم، مع القدرة على الدفع، رفقا بهم، وإخلاص النصح لهم في جميع أمورهم، ودفع من تعرض لايذائهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يفعل معهم كل ما يحسن بكريم الأخلاق أن يفعله » [1].

أكتفي هنا بهذا الشاهد محيلا على دراسة الزميل الشيخ محمد المكي الناصري : « الأقليات الدينية وحق تقرير المصير » التي استمعنا إليها في ندوة الأكاديمية السابقة [2].

أما على صعيد الواقع، فإنّ التاريخ الاسلامي زاخر بالأمثلة الحيّة والشواهد القوية على تسامح المسلمين وأمرائهم مع من كانوا يعيشون بين ظهرانيهم من النصارى واليهود، وقد نعم هؤلاء وغيرهم في العالم الاسلامي بالعيش في سلام وأمان تحت مظلة التسامح الاسلامي خلال مختلف العصور، وفي معظم الأحوال، وأقول في معظم الأحوال لأنني أنكر ما كان

يحدث أحيانا من حوادث يتسبب فيها هؤلاء أو أولئك.

وقد كانت الأندلس مثالا بارزا ونموذحا واضحا للتسامح خلال تاريخها الاسلامي على العموم. ونجد ملامح هذا التسامح تبدو منذ فتح الأندلس، إذ التزم المسلمون للمعاهدين بتمتيعهم بحرياتهم والابقاء على أموالهم ومُمْتَلَكَاتِهم وعدم المس بكنائسهم، وكتاب عبد العزيز بن موسى بن نصير نموذج من نماذج هذا الالتزام.

كما أن الحكاية الطويلة التي رواها ابن القوطية عن ابن لبابة [3] في موضوع ارطباس الذي ذهب اليه ميمون العابد وزعماء العرب يطلبون إليه أن يمنحهم من بعض ضياعه الكثيرة تدل دلالة واضحة على المعاملة السخية التي سلكها الفاتحون مع أولئك المعاهدين في عصر الولاة، ولم تكن معاملة اليهود تنزل عن هذه المعاملة في الدرجة، وقد أدى ذلك الى تساكن ودي وتعايش سلمي متميز بين الأجناس والأديان في الأندلس، وكان من نتائجه انتشار اللغة العربية وآدابها بين اليهود والنصارى انتشارا ظهر بوضوح في عهد الامارة الأموية.

وشكوى الراهب آلبرو من ظاهرة إقبال المستعربين على اللغة والآداب العربية وانصرافهم عن لغتهم وآدابهم معروفة [4]، وقد نجد تفسير هذه الظاهرة فيما ذهب اليه ابن خلدون من تقليد المغلوب للغالب، كما أن الرغبة في وظائف الدولة كانت من أسباب ذلك أيضا، وقد كان استخدام الكتاب والأطباء أمرا عاديا لدى الأمراء الأمويين، ومن أشهر هؤلاء الكتاب قومس بن

أنتنيان كاتب الأمير محمد، أما الأطباء فكانوا من النصارى في أيام عبد الرحمن بن الحكم، وكان منهم في عهد ولده محمد خالد بن يزيد بن رومان، وظهر في زمن الأمير عبد الله : وابن ملوكة النصراني وذكر ابن جلجل أنه « كان على باب داره ثلاثون كرسيا لقعود الناس » واسحاق الطبيب وولده (5).

واذا كان استخدام هؤلاء الأطباء والكتاب بداعي الحاجة الى طبهم وعلمهم فإنه كانَ في الوقت نفسه مظهرا للتسامح الذي طَبَعَ هذه الحقبة. ومن أغرب مظاهر هذا التسامح أن الدواوين الحكومية كانت تعطّل يوم الأحد، قال المؤرخ ابن حيان نقلا عن الرازي : « وكان أول من سن لكتاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم الأحد من الأسبوع والتخلف عن حضور قصره، قومس بن أنتنيان، كاتب الرسائل للأمير محمد، وكان نصرانيا دعا الى ذلك لنسكه فيه، فتبعه جميع الكتاب طلبا للاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم، فانتحوا ذلك ومضى الى اليوم عليه » (6).

وقد تجلّى هذا التسامح في مشاركة عامة المسلمين للنصارى في أعيادهم واستعمالهم للرسوم الاجتماعية المعمول بها في هذه الأعياد، الأمر الذي انتقده بعض الورعين من أمثال ابن وضاح والطرطوشي والعزفي واعتبروه من البدع حسبما ورد في كتابي البدع لابن وضاح والطرطوشي، ومقدمة الدر المنظم في المولد المعظم للعزفي (7).

وقد بلغ التسامح ذروته في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر الذي

تعايش في بلاطه كبار الأطباء والعلماء من أهل الملل الابراهيمية الثلاث، فضرب بذلك أعلى مثل في التسامح الديني الذي يعز نظيره.

فقد جمع هذا البلاط الخليفي في وقت واحد بين العالم الطبيب المسلم أبي الوليد محمد بن حسين المعروف بابن الكتاني الذي كان محبوبا من العامة والخاصة لسخائه بعلمه ومواساته بنفسه، ولزهده في المال وعزوفه عن جمعه، وقد أخذ الطب عن الحرانيين الوافدين من المشرق على الأندلس، كما تتلمذ على الأسقف أبي الحارث (8).

وبين الطبيب اليهودي الشهير حسداي بن شبروط الذي كان وزيرا وسفيرا للخليفة، وهو مثل مسلمة المجريطي وابن جلجل، من تلامذة الراهب البيزنطي نيقولا مبعوث امبراطور بيزنطة إلى الخليفة عبد الرحمن بكتاب ديسقوريدس.

وبين النصراني ربيع بن زيد الذي نصبه الخليفة عبد الرحمن أسقفا مكافأة له على النجاح الذي حالفه في جميع المهمات الرسمية التي كُلِّفَ بها كسفارته إلى ألمانيا وسفارته إلى بيزنطة التي جلب منها تحفا بديعة وأشياء رفيعة استعملت في تجميل مدينة الزهراء، وكمجهوده الكبير في ترجمة كتاب هروشيش من اللاتينية إلى العربية بالتعاون مع العالم المحدث الكبير قاسم بن أصبغ (9).

وإن تعاون إمام كبير في الحديث والعلوم الاسلامية مع أسقف كبير، يعتبر في حدّ ذاته قمة ما وصل إليه التسامح الاسلامي في عهد عبد الرحمن الناصر وولده الحكم المستنصر.

يقول الأستاذ بيرنيت، وهو من كبار الاختصاصيين في تاريخ العلوم : « في هذا العهد الخليفي وجد تسامح ديني وسياسي كبير، وظهر تعاون وثيق بين علماء ينتمون الى أجناس وأديان مختلفة » [10].

أما في عهد الطوائف فقد تطور هذا التسامح الى درجة عدّت من قبيل المبالغة، إذ أن معظم الطوائف اتخذوا لهم وزراء وأعوانا من اليهود واستخدموهم في الحسابات والجبايات، فَبنو النغريلة في البلاط الزيري بغرناطة، وبنو حسداي في الامارة الْهُودِية بسرقسطة وإمارة بني رزين في السهلة، وغيرهم في إمارة مجاهد وولده على بدانية.
وإذا كان بعض هؤلاء اليهود قد اعتنقوا الاسلام عن طواعية كأبي الفضل ابن حسداي السرقسطي الذي أثني عليه أهل عصره وكابن الربيب الغرناطي، فان الآخرين أثاروا انتقاد الناس لِتَطَرُّفِهِم وسوء تصرُّفِهِم كبني النغريلة الذين غدوا قوة ترنو إليها أنظار اليهود في الأندلس وغيرها.

وقد وصل إلينا بعض الشعر الذي يعكس عدم رضى الناس عن تلك الحال من مثل ما قاله الالبيري الزاهد وابن الجد وأبو حفص الزكرمي وأبو موسى عيسى الشريشي، والسميسر وغيرهم [11].

ثم نصل إلى عهدي المرابطين والموحّدين، وهنا نود أن نقف قليلا لمناقشة ما نسب إليهم من تعصب.

لقد أجمع المؤرخون عَلَى وجود تسامح إسلامي حقيقي ومثالي في الأندلس طوال العهود الممتدة من الفتح حتى نهاية عصر الطوائف كما رأينا،

ومن هؤلاء المؤرخين أساتذة غربيون متخصصون أذكر منهم على سبيل المثال زميلنا الجليل الأستاذ كارسيا كوميز والأستاذ ل. بروفنسال والأستاذ برنيت والأستاذ هنري بيريس وغيرهم. يقول هنري بيريس الذي توفر على دراسة القرن الحادي عشر في الأندلس : « إن أي شعب مغلوب في أي قطر من الأرض لم يحظ بما حظي به الشعب الأسباني إبان حكم المسلمين من تسامح تجلى في تطبيق العهود والقوانين الاسلامية التي أعطت لأهل الكتاب حقوقا كاملة في العيش الكريم » [12].

أما بعد عصر الطوائف أي في زمن المرابطين والموحدين فإن الأمر مختلف، ذلك أن عددا من المؤرخين القدماء والمحدثين نعتوا المرابطين والموحدين بعدم التسامح ووصموهم بالتعصب الديني.

وهذه قضية ينبغي أن توضع في الميزان وتناقش بموضوعية وإنصاف وتحاكم في ضوء المعطيات التاريخية مع الابتعاد عن الأحكام المرتجلة والآراء المغرضة المسبقة، والأهواء العاطفية المتحيزة، وإن أول ما ينبغي اعتباره في هذه المسألة هو أن ملامح الأندلس قد تغيرت كثيرا بعد الأمويين، وأن ظروفها في عهد المرابطين والموحدين هي قطعا غير ظروفها في عهد أولئك، نظرا لاحتداد الصراع بين دار الاسلام ودار الحرب منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) من جهة، واستغلال التسامح في عهد الطوائف مع ما نتج عنه من جهة أخرى.

لقد تغيرت الأوضاع في الأندلس، وبلغ الصراع الاسلامي المسيحي درجة كبيرة من الحدة.

فالمعاهدون ـــ وهذا هو الاصطلاح الفقهي الذي يطلق على النصارى المستعربين في عهدي المرابطين والموحدين ـــ نقضوا العهد وتآمروا على دار الاسلام حيث كانوا يعيشون في حرية تامة وأمن شامل، لهم أملاكهم الخاصة وكنائسهم ومؤسساتهم المستقلة، وظهر نقض المعاهدين للعهد عندما كاتب نصارى كورة غرناطة ألفونسو الأول ملك أرغون وتوالت عليه كتبهم وتواترت رسلهم ملحة بالاستدعاء محرضة على الاستيلاء ووجهوا إليه زماما يشتمل على أسماء اثني عشر ألفا من أنجاد مقاتليهم علاوة على من يلتحق بهم عند وصوله إليهم، وقد خرج الملك المذكور بقواته في سنة 518 هـ (1125 م) استجابة لتحريض هؤلاء المعاهدين واجتاز في طريقه إلى غرناطة بعدد من المدن والقرى وحاصر غرناطة، وتسلل المعاهدون إلى محلته وحملوا المؤن والأقوات إلى جيشه ثم عاد آخر الأمر بخفي حنين، وفي إثر ذلك صدرت فتوى الفقهاء وعلى رأسهم ابن رشد الجد بتغريب المعاهدين الناقضين للعهد وإجلائهم [13].

وقد أسرف دوزي على الخصوص في لوم المرابطين ولوم الفقهاء على هذا متغافلا عن السبب ومتناسيا روح العصر الذي غدا روح عداوة بين الاسلام والنصرانية.

أما يهود الأندلس الذي عاش أسلافهم في أيام الأمويين والحجاب العامريين وأمراء الطوائف كأطباء وكتاب وحساب وتراجم ووزراء أحيانا، فقد أصبحوا ـــ أو بعضهم على الأقل ـــ في القرن الخامس، وما بعده يتحرشون بالاسلام والمسلمين وهؤلاء في عقر دارهم، وأولئك ينزلون بين ظهرانيهم،

وبدت منهم أمور كثيرة خرجوا فيها عن قواعد التعايش السلمي وأصول التساكن الودي بين أهل الملل، فمن ذلك مثل يوسف بن النغريلة الذي أدركت أسرته في غرناطة مكانة لا مزيد فوقها على عهد الزيريين وخصوصا في زمن باديس بن حبوس، حيث كانت شؤون هذه الدولة كلها في أيديهم وأصبح بعض الشعراء المسلمين يتقربون إليهم بالمديح مثل ابن المنفتل القرطبي وغيره.

ولكن يوسف بن النغريلة بدلا من أن يحمد الله على ما حباه من الجاه العظيم في تلك الدولة الاسلامية، ويحسن التودد إلى المسلمين عمد إلى التطاول على المقدسات، وصار يتبجّح بالطعن في الملل وانتقاد الأديان، ولم يتورع عن تأليف كتاب نسب فيه بزعمه التناقض إلى كلام الله عزّ وجل، وكان يدعي بدون خجل أنه ينظم القرآن شعرا وموشحات إلى غير ذلك من تصرفاته التي لم يكن يرضى عنها اليهود أنفسهم لما كانوا يتوقعونه من ردّ الفعل، وقد كان، إذ ثار أهل غرناطة ثورتهم المعروفة حين ضاق ذرعهم ممّا كانوا يسمعون ويشهدون. ومن ذلك أيضا أنّه لما قدم ألفونسو إلى معركة الأرك بما ينيف عن مائتي ألف راجل وخمسة وعشرون ألف فارس، « كان معه ــ كما يقول الضبّي في بغية الملتمس ــ جماعات من تجار اليهود قد وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين وأسلابهم وأعدوا لذلك أموالا »(14).

هكذا تغير وضع اليهود الذين عرفناهم عند دخول المسلمين إلى الأندلس يتسابقون في تأييدهم ويسارعون إلى الدخول في جيشهم، فجنوا بسبب ذلك ثمرات ظلت فوائدها عائدة عليهم طوال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الأندلس. ولكنهم عندما قوي ما يعرف بحركة الاسترداد أخذوا يلعبون

على الحبلين كما يقال بل إنهم مالوا إلى الجهة الأخرى، وصار كثير منهم في خدمة ملوك قشتالة وغيرها، والطبيب اليهودي أبو اسحاق إبراهيم بن الفخار مثال لهذا، فقد نشأ في إشبيلية وتأدب على علمائها، وكان له زملاء وأصدقاء من المسلمين، ثم انتقل إلى بلاط الفونسو VIII وله فيه مدائح شعرية باللغة العربية روى بعضها عنه ابن سعيد في المغرب، وقد سفر عن ألفونسو بسفارات متعدّدة إلى البلاط الموحدي (15).

وهذا عكس ما كان عليه الحال في أيام الأمويين حيث رأينا بعض اليهود يوجهون في سفارات إلى بلاطات قشتالة وأوروبا مثل حسداي السالف الذكر وإبراهيم الطرطوشي.

وقد اعتبر المرابطون والموحدون ما ذكرناه وغيره خروجا من اليهود عن موقف الحياد على الأقل من الصراع القائم فكان من الطبيعي أن تتغير معاملتهم لليهود.

ومع ذلك فإن التتبع الدقيق للأخبار والتحليل الأمين لجزئياتها ومعطياتها يوقفنا على أن معاملة المرابطين والموحدين لأهل الكتاب لم تخرج ـــ من حيث الأساس ـــ عمّا هو مقرر في الشريعة الاسلامية. أما ما ذكره عبد الواحد المراكشي وما ذهب إليه دوزي من إكراه اليهود على اعتناق الاسلام في زمن الموحدين فينقضه تراجع دوزي نفسه عنه (16)، ويرده أيضا تهافت السياق في كلام عبد الواحد المراكشي، فهو يذكر في صدر خبر له تمييز اليهود في عهد المنصور بزي خاص وتغييره في عهد ولده

الناصر، ثم يقول في آخر الخبر : « ولم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ـــ منذ قام أمر المصامدة ـــ ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة، إنما اليهود عندنا يظهرون الاسلام ويصلون في المساجد ويقرئون أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا، والله أعلم بما تكن صدورهم وتحويه بيوتهم » [17].

وهذا كلام يبدو متناقضا فكيف يسميهم يهودا، إذا كانوا يصلون ويقرأون القرآن، وأغلب الظن أن المراكشي كتب هذا الكلام للتباهي على المشارقة لما رأى مكانة اليهود عندهم. إذ كيف نفسر وجود حي خاص بالنصارى المستخدمين لدى المرابطين في مراكش مع كنيسة لهم كانت تدعى Saint-Anlatie . وكيف نفسر وجود أسقفية في مراكش في عهد الموحدين ؟ أم كيف نفسر العلاقات الودية والمراسلات والسفارات بين البلاط الموحدي والفاتيكان ؟ إن هذا التّسامح مع النصارى يقتضي التسامح بالأحرى مع اليهود. ويبدو أن كلا من القفطي في تاريخ الحكماء والنويري في نهاية الأرب اعتمدا على المراكشي وذلك عند حديث الأول عن موسى بن ميمون وكلام الثاني عن اليهود في عهد الموحدين.

كما أن بعض الدارسين استندوا في ذلك أيضا على كلام للادريسي يذكر فيه أن اليهود في عهد علي بن يوسف بن تاشفين كانوا يسكنون في أغمات وريكة وأنهم كانوا يدخلون مدينة مراكش في النهار ويرجعون إلى مدينتهم بالعشي، وهذا لا يفهم منه اضطهادهم، ولكن يفهم منه الحفاظ على أمنهم وسلامتهم.

ويبدو أن القفطي وابن أبي أصيبعة وابن العبري في كلامهم على

إكراه ابن ميمون على الاسلام واضطهاد اليهود في عهد الموحدين، إنّما اعتمدوا على كلام المراكشي. وإني لأجد ما يخالف تلك الأخبار أيضا في الحكايتين الآتيتين :
فقد نقل المؤرخ ابن الخطيب عن المؤرخ ابن خميس « أن الكاتب أبا عبد الله بن عياش كتب يوما كتابا ليهودي، فكتب فيه : ويحمل على البر والكرامة. فقال له المنصور : من أين لك أن تقول في كافر : ويحمل على البر والكرامة، قال : ففكرت ساعة، وقد علمت أن الاعتراض يلزمني، فقلت : قال رسول الله ﷺ : « اذا أتاكم كريم قوم فأكرموه » وهذا عام في الكافر وغيره، فقال : نعم ! هذه الكرامة، فالمبرّة أين أخذتها ؟ قال : فسكت، ولم أُحِرْ جوابا، قال : فقرأ المنصور : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم : ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتُقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين ﴾. قال فشهدت بذلك وشكرته » (18).

أما الحكاية الثانية فنوردها على سبيل الاستئناس، وهي أن قاضي الجماعة في عهد المنصور أبا عبد الله محمد بن مروان التلمساني « نزل بتلمسان في دار يهودي فاحتفل في إكرامه وأحضر له جميع ما قدر عليه، فخلا به، وذاكره في دينه ثم داعبه حتى أحضر له من طاهورتهم. فيقال أنه قال : يا إسرائيلي : دياركم نظيفة، وطعامكم طيب وشرابكم رائق، ما أظنكم إلا على الحق ».

روى هذه الحكاية المؤرخ ابن سعيد وذكر في البداية أنها من تشنيع أعداء القاضي المذكور ثم عقب عليها بقوله : « قال والدي : ما تكاد تجد

فقيها من طلبة الغرب إلا وهو يحفظ هذه الحكاية، وقد سارت بذكرها الركبان » [19] .

وإنما أوردت هذا كله لأني وجدت جميع الذين كتبوا عن موسى بن ميمون يلحون على اضطهاد اليهود في عهد الموحدين ــ وفي أيام عبد المومن ويوسف ويعقوب المنصور على الخصوص، فكيف يجتمع هذا الاضطهاد مع ما ورد في النص السابق من كلام المنصور نفسه عن البر، واستشهاده بالآية الكريمة التي هي دليل على السماحة والعدالة، أم كيف يستقيم الاضطهاد مع حكاية هذا القاضي الأكبر في عهد المنصور الذي لم يستنكف من مخالطة اليهود ومداعبتهم.

كما يجمع الذين ترجموا لابن ميمون أنه هاجر الى المشرق بسبب الاضطهاد المزعوم في عهد الموحدين، ونجد نغمة الاضطهاد هذه تتكرر في كتاب اسرائيل ولفنسون، وهو أول كتاب بالعربية في التعريف بابن ميمون، وكذلك عند غيره، فهو يزعم أن ابن ميمون خرج من قرطبة الى المرية عند دخول عبد المومن الى عاصمة الخلافة الأموية لأن المرية كانت في حوزة المسيحيين، وأنه نزح من هذه المدينة بعد أن استرجعها يوسف بن عبد المومن الى مدينة فاس، وأنه هاجر منها الى فلسطين ثم الى مصر، ويعزو وِلْفِنْسون أسباب تنقلات ابن ميمون هذه الى « الاضطهاد المروّع » حسب عبارته الذي حل بالنصارى واليهود على يد عبد المومن وولده [20]، وقد جاء كلامه في هذا الموضوع متهافتا، وهو يناقض نفسه فينقُل، فهو ينقل في حاشية له أن انتقال ابن ميمون من قرطبة الى المرية إنما كان بسبب وشاية بعض اليهود به [21] .

ثم يذكر أن ابن ميمون وابن رشد حلّا في وقت واحد بالمرية سنة 1143 م عندما كانت في حوزة المسيحيين [22].

ونلاحظ أن التاريخ الذي ذكره غير صحيح فالمرية لم تقع في يد المسيحيين إلا في 20 جمادى الأولى عام 542 هـ الموافق 17 أكتوبر 1147 م [23]، كما أنه من غير المعقول أن يكون ابن رشد دخل المرية وهي تحت حكم النصارى ولم يقل بهذا أحد ممّن ترجموا لابن رشد.

كما يقول إنّ ابن ميمون درس في المرية على ابن أفلح الاشبيلي وعلى تلاميذ أبي بكر بن الصائغ، وإنه كان على صلة بالفلاسفة المسلمين بفاس وأخذ عنهم الكثير، وهذا يتناقض مع ما قرّره من جو الكراهية ضد اليهود وابن ميمون في الأندلس والمغرب على عهد الموحّدين.

ويعترف أخيرا بأن أسرة موسى لم تصل الى مصر فقيرة بل كانت في يسر ورخاء، ولذلك نزلت بمحلة المصيصة التي كانت مقاما لذوي الجاه والثروة والمال [24].

ونحسب أن هذا كله لا يتفق ومسألة الاضطهاد التي ألح عليها هذا المؤلف وغيره في مناسبات متعددة بدون سند معتمد ولا نص تاريخي قاطع، ونظن أن تنقل ابن ميمون وأسرته في أرجاء امبراطورية الموحدين هو في حد ذاته يحمل بين طياته أبرز دليل على حرية اليهود يومئذ في التنقل بأنفسهم وأموالهم والاقامة أو الرحيل حيث يشاؤون.

ثم إن الحوليات التاريخية المعتمدة لا تشير الى شيء مما ينقله ولفنسون عن مصادر يهودية متأخرة. وثمة باحثون يرون أن الفترة التي قضاها ابن ميمون في الأندلس والمغرب فترة غامضة.
إن الأقرب في رأينا أن نعلّل تنقلات ابن ميمون بأنها كانت لطلب العلم ولقاء العلماء، وأن رحلته إلى المشرق كانت أمرا عاديا مثل رحلات الكثيرين من الأندلسيين والمغاربة المسلمين الذين رحلوا إلى المشرق وأقاموا به في نفس التاريخ.

وعلى العموم فقد عرفت الأندلس هجرة الناس من مسلمين وغيرهم في في أوقات الفتن منذ قرطبة غداة سقوط نظام الخلافة إلى ما تلاها من فتن في أواخر الطوائف والمرابطين والموحدين.

إن المتغير الوحيد الذي حصل في معاملة اليهود عند الموحدين وورثتهم الحفصيين وعند بني الأحمر وربما عند غيرهم هو تمييز اليهود بزيّ خاص بهم، وحتى هذا التمييز لم يكن شيئا مستحدثا، إذ هو من الأمور المقررة في مدونات المذاهب الفقهية القديمة[25].

وأما الاضطهاد الذي أكثر فيه الكلام بعض الكتاب بمناسبة الحديث عن ابن ميمون، فإني أعتبره من قبيل المبالغة والتهويل أو من قبيل محاولة النيل من المرابطين والموحدين بسبب ما كان من وقوفهم في الدفاع عن الأندلس.

وقد وجدت الأستاذ حاييم زعفراني الذي عكف على دراسة ماضي اليهود في المغرب يخرج بانطباع ممتاز عن حياة الجماعة اليهودية في الغرب

الاسلامي، ويصرح بأن المغرب كان أرض الضيافة وحسن الاستقبال لليهود المطرودين من شبه الجزيرة الايبرية [26]، ولكنه يستثني عهد الموحدين على الخصوص ويتحدث عما أسماه « الفاجعة المؤلمة » التي حلت باليهود في عهدهم، وهو قطعا مبالغ عندما يذهب، إلى أنها لم تكن في عنفها ونتائجها بأقل مما فعلته الحروب الصليبية الأولى وعقابيلها بيهود أوروبا.

ومن الغريب أنه لم يجد فيما ذهب اليه إلا وثائق يصفها هو نفسه بأنها هزيلة كمرثية ابراهيم ابن عزرا (ت. 1167 م) التي تتحدث عما حلّ بيهود درعة وسجلماسة في بداية عهد عبد المومن [27]، وعلى فرض صحة ما ورد في هذه القصيدة، فإن ذلك لم يكن خاصّاً باليهود وحدهم، وإنما كان أمرا عاما شمل المتمسكين بالولاء للمرابطين، ثم إنه يتعلق بفترة انتقالية محدودة ولذلك لا يصح تعميم الحكم على جميع العصر الموحدي.

وكيف يتهم عبد المومن ويوسف بن عبد المومن ويعقوب المنصور بامتحان اليهود وإكراههم في الدين، وقد كانوا من العارفين بأحكام الاسلام، وهذه رسائلهم العديدة الصادرة عنهم إلى ولاتهم تشجب الظلم وتقرر أن في العدل حياة العالم وفي الجور هلاكه.

وقد اعتبر المؤرخ اليهودي برونشفيغ، أستاذ السوربون سابقا، ما ورد في القصيدة المذكورة من قبيل المبالغة، وقال إنّ من الغلو أن نظن أن اليهودية تأثرت تأثرا كبيرا — كما يؤكد المراكشي — أو أنه لم يعد وجود للبيع والشنوغات سنة 1224 م في المغرب، ذلك أن الحسن الوزان يحدثنا عن وجود كثير منها في الأطلس الكبير بعد ذلك [28]، ومن المعلوم أن نسبة عالية

من اليهود ظلت موجودة في بلاد المصامدة الى وقت قريب، وأضيف الى ما قرره برونشفيغ أن الونشريسي ــ وهو تقريبا معاصر للوزّان ــ تحدث عن يهود « البلاد التواتية وغيرها من قصور الصحراء النائية » [29]، ومعنى هذا أن اليهود لم يكونوا ــ في عصر الموحدين وما بعده ــ موجودين في مدن المغرب وقراه وجباله فحسب، وإنما كانوا منتشرين حتى في صحاريه النائية، وكانوا يسهمون في تجارة القوافل مع التجار المسلمين، وعلى ذكر القوافل أحب أن أستشهد على سبيل الاستئناس بحكاية لها دلالتها، وقد سمعها المؤرخ ابن قنفذ من الولي الصالح أحمد بن عاشر دفين سلا، قال ابن عاشر : « سمعت يهوديا بمراكش يلهج ببركته (يعني أبا العباس السبتي) وينادي باسمه في أمر أصابه لا مع المسلمين، فسألته عن سببه فأخبر أنه وجد بركته في غير موطن فسألته عما رأى له في وقت الشدة فقال : وحق ما أنزل على موسى ما أذكر لك إلا ما اتفق لي، سرت ليلة مع قافلة في مَفازة فعرجت دابتي فما شككت في قتلي وسلبي فجلست وبكيت وبيني وبين الناس بعد، وقلت : يا سيدي أبا العباس خاطرك ! قال لي : فوالله ما أتممت الكلام إلا وأهل القافلة وقفوا لأمر أصابهم وجرت دابتي وخف عرجها ثم زال واتصلت بالناس، فقلت له لمَ لم تسلم ؟ فقال حتى يريد الله تعالى » [30].

نعم هكذا كان اليهود في المغرب قديما وهكذا ظلوا الى الأمس القريب يشاركون مواطنيهم المسلمين في كل شيء حتى في الاستغاثة بأوليائهم وصلحائهم.

واذا استثنينا الفترة الانتقالية بين المرابطين والموحدين المعروفة بفترة

التمييز التي حصل فيها للمسلمين وغيرهم ما يحصل عادة في الفترات الانتقالية فإن سياسة الموحدين تجاه الأقليات الدينية والدول المسيحية كانت عادية. فقد كان بين بلاطهم والبلاطات المسيحية وفادات وزيارات متبادلة.

وبرز لجوء بعض الأمراء والقادة المسيحيين الى البلاط الموحدي وبالعكس بشكل ملحوظ، وغدا اللجوء السياسي ظاهرة من الظواهر الغريبة في ذلك العصر.

كما أن وجود أسقفية في مراكش عاصمة الامبراطورية يعتبر أقوى دليل على عدم تعصب الموحدين.

أما السفارات بينهم وبين البابوات فهي شيء معروف، والرسائل المتبادلة بين الخليفة المرتضى والبابا اينوسنت تتسم باللباقة الدبلوماسية وروح التفاهم، وقد جاء في رسالة المرتضى ما يلي : « وَمتى سنح لكن أسعدكم الله تعالى بتقواه أن توجهوا لهؤلاء النصارى المستخدمين ببلاد الموحدين أعزهم الله من ترونه برسم ما يصلحهم في دينهم ويجريهم على مقتضى قوانينهم فتخيروه من أهل العقل الراجح والسمت الحسن »[31].

ولقد نهج المرينيون نهج الموحدين في استخدام النصارى في الجيش، بل إن بعض ملوك هذه الدولة المتأخرين استوزر أخوين يهوديين كما هو معروف.

ولعله يحسن بي أن لا أغفل مثال الشاعر المشهور ابراهيم بن سهل

الاسرائيلي الذي عاش في آخر العهد الموحدي، وكان في اشبيلية ـــ قبل أن يسلم ـــ زميلا في الدراسة وصديقا حميما للمؤرخ ابن سعيد ثم أسلم وربط مصيره بمصير المسلمين. وقضى أيامه الأخيرة في سبتة إلى أن مات غريقا في البحر هو وولد والي سبتة عندما كانا متوجهين في سفارة إلى تونس [31م].

ومع ذلك فإن عهد الموحدين لا يبرأ من فترات أخذ فيها الناس بالشدة حماية للدولة أو حفاظا على الوحدة المذهبية، والمؤرخ الموضوعي لا يصدر أحكاما عامة من خلال هذه الفترات الصعبة ناسيا ما سواها.

نعم لقد عرف عصر الموحدين محنا مذهبية وفكرية متعددة :

منها محنة الفقهاء المالكيين أو أهل الفروع، وقد أحرقت كتب المذهب بالمدونة وغيرها وسجن بعض المشتغلين بها ومنعوا من التدريس والتأليف.

ومنها محنة الفلاسفة في عهد المنصور التي امتحن فيها ابن رشد ومحمد بن ابراهيم الأصولي وأحمد بن جرج الذهبي وغيرهم [32]، وشنت حملة على الفلسفة والفلاسفة ألقيت فيها خطب دينية في ذمها، وقيلت قصائد متعددة في شجبها وألفت مؤلفات في الرد عليها، فأما الخطب فمنها خُطْبَةُ القاضي الأديب أبي حفص الأغماتي في الحض على التمسك بالكتاب والسنة وتجنب الفلسفة وعلوم القدماء، وأمّا القصائد فأشهرها قصيدة ابن حبوس الدالية التي حمل فيها حملة شعواء على الفلاسفة، ولابن جبير صاحب الرحلة المعروفة أشعار كثيرة في ذم الفلاسفة والنكير على ابن رشد وتأييد

المنصور في امتحانه له وشكره على حماية الدين وحراسة العقيدة [33].

وتجددت هذه الحملة في عهد المأمون ولد المنصور وقتل فيها الفيلسوف عبد الرحمن المكولي المسناوي وابن حبيب القصري، وقد سجل هذه الحملة الثانية كل من الشاعر السني أبي زيد عبد الرحمن الفازازاي كاتب المأمون، والشاعر الصوفي أبي عبد الله محمد بن قسوم الذي كتب للمأمون مدة ثم تزهد بعد ذلك [34].

ومنها محنة المتصوفة في عهد المنصور أيضا، فقد وشي بالصوفي الأندلسي أبي مدين الغوث عنده « وخوفوه منه على الدولة وأنه يشبه الامام المهدي قد كثر أتباعه من كل بلد، فوقع في قلبه وأهمه شأنه »، فبعث في استقدامه الى مراكش ولكنه مات في الطريق ودفن بالعباد حيث ضريحه الى اليوم.

وكذلك عومل الصوفي الأندلسي الآخر أبو اسحاق البلفيقي في عهد المستنصر ولد المنصور ، فإن ابراهيم البلفيقي لما عظم ذكره وارتفع قدره ببلده المرية وأقبل عليه الخلق سعى به بعض الفقهاء الى السلطان فَحُمِل من بلده الى مراكش حيث مات في زاويته المعروفة بزاوية سيدي اسحاق في مراكش [35].

ومنها أخيرا محنة النظام المَهْدَوي نفسه التي ظهر شيء منها في عهد المنصور وتبلورت في عهد ولده المأمون الذي أجهز عليها تماما ودعا بعض الشعراء كابن خبازة الى ذمها وكتب الى جميع البلاد بتغييرها.

ولكن أمثال هذه المحن شيء عادي في تاريخ الدول القديمة.

وبعد، فثمة شيء آخر يتعلق بابن ميمون أيضا وينساه بعض المتحدثين عنه في هذه الأيام وهو أنه يمثل قمة التواصل الذي حصل بين اليهود والثقافة العربية الاسلامية في الأندلس.

فابن ميمون الذي ألف كتبه باللغة العربية — وإن كتبها بحروف عبرية — لم يكن سوى نتاج لازدهار الفكر الأندلسي الذي عاش الفلاسفة والأطباء والشعراء من اليهود في ظله كحسداي بن شبروط أول الأطباء اليهود في الأندلس.

ومثل الشاعرين مناحيم بن سروق الطرطوشي ودوناش بن لبراط القرطبي اللذين طرقا سبيل الشعر العبري في الأندلس واقتفيا فيه آثار شعراء العربية، وعلى نهجهما سار شعراء العبرية الآخرون في الأندلس مثل إسحاق ابن خلفون وابن النغريلة وأبي عامر يقوتئيل ويوسف بن يعقوب بن سهل وأبي هارون موسى بن عزرا، وقد عمد هذا الأخير الى تأليف كتاب المحاضرة والمذاكرة مقلدا فيه كتب المحاضرات المشرقية والمغربية.

أما النحو العبري فقد أسست قواعده في الأندلس على يد أبي زكرياء يهودا بن داوود الملقب بحيوج وأبي الوليد مروان بن جناح، وقد كتب هذا مؤلفاته النحوية بالعربية وأسماها بأسماء عربية كالتنقيح والتنبيه والتقريب والتسهيل والجمل والاسم الأخير لاسم الجمل للزجاجي الذي كان أساس الدراسة النحوية العربية في الأندلس.

كما أن أبا الفهم ليفي بن التبان السرقسطي أسمى كتابه في النحو المفتاح، وهو من أسماء المؤلفات العربية المتداولة.

أما الفلسفة فقد نبغ فيها قبل ابن ميمون ابن جبرول المالقي الذي كان أول فيلسوف يهودي في الأندلس، والأثر العربي الاسلامي واضح في شعره ومؤلفاته ومنها : ينبوع الحياة، اصلاح الأخلاق، مختار اللآلىء الخ، وكلها مؤلَّفة باللغة العربية.

وكذلك معاصره يحيى بن بقودا مؤلف كتاب الهداية الى فرائض القلوب، وهو كتاب تأثر فيه تأثرا واضحا بآراء الغزالي في الأخلاق والتصوف بل إنه ينقل أحيانا نقلا حرفيا عن بعض كتب أبي حامد، وقد قابل سالومون يهودا بين كتاب الهداية وكتاب بدائع صنع الله من خلال فقرات متعددة فجاءت الفقرات المقابلة متشابهة، بل متطابقة في نصها وروحها.

أما كتاب « الكون الأصغر » لديان اليهود في قرطبة أبي عمر يوسف بن صديق فهو يدل على اطلاعه على رسائل إخوان الصفاء وغيرها من كتب الفلسفة الاسلامية.

كما أن تأثير الفارابي وابن سينا يبدو ظاهرا في مؤلفات ابراهام بن داود الطليطلي.

وقد بلغ الفكر اليهودي بالأندلس ذروته مع موسى ابن ميمون (529 ـ 600 هـ / 1135 ـ 1204 م) ولا سيما في كتابه « دلالة

الحائرين » الذي ألف بالعربية وترجم الى العبرية واللاتينية وعدّة لغات أوروبية، وهو ــ كما يقول انخل جنثالث بالنثيا ــ « يعتبر جماع ما في اليهودية من لاهوت وفلسفة، وقد حاول ابن ميمون أن يوفق فيه بين العقل والدين كما فعل ابن حزم وابن رشد قبله، وكما سيفعل القديس توماس الاكويني من بعده » (36).

ولقد عدّ المستشرق كارلو نالّينو موسى بن ميمون « من فلاسفة العرب على رأي من يسمي الفلسفة الاسلامية فلسفة عربية نسبة الى العرب بمعنى اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الاسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم في لغة كتب العلم » (37).

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة الاسلامية بالجامعة المصرية وشيخ الأزهر سابقا : « إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الاسلام لأن المشتغلين في ظل الاسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الاسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة اسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الاسلام وفي ظل دولته وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر الى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم » (38).

وهكذا كان ابن ميمون وفلسفته نتيجة من نتائج التفاعل الحضاري والتواصل الثقافي في الأندلس.
وقد أدى هذا التفاعل والتواصل الى ظهور الجدل الديني لدى فقهاء

الاسلام ورهبان النصارى وأحبار اليهود. ونجد أشهر الأمثلة لدى الأولين وأقدمها ــ على ما يظهر ــ عند ابن حزم الذي له مع اليهود ومع غيرهم من أهل الملل والنحل « مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة »، كما يقول المؤرخ ابن حيان [39]، ومن ذلك رده على ابن النغريلة وردوده التي يشتمل عليها كتابه الفِصَل، وحول هذه الردود والانتقادات يدور كتاب الأستاذ أسين بلاثيوس حول ابن حزم.

وفي هذا العصر أيضا كتب أبو الوليد الباجي معاصر ابن حزم ومناظره جوابا على رسالة وجهها راهب فرنسي الى المقتدر بالله صاحب سرقسطة، وقد لقيت هذه الرسالة وجوابها إقبالا من لدن الدارسين، والرسالتان منشورتان في مجلة الأندلس وهما تعكسان صورة ذلك الجدل الديني الذي تجاوز حدود الأندلس.

وبعد ابن حزم والباجي نجد هذا الجدال الديني يقوى في القرن السادس وما بعده نظرا للمواجهات التي عرفتها الأندلس حينئذ.

فحوالي منتصف القرن السادس الهجري ألف الفقيه المحدث أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي كتابه المسمى « مقامع هامات الصلبان »، وروائع رياض الايمان، رد فيه على بعض القسيسين بطليطلة، وقد ألفه لما كان أسيرا بهذه المدينة فيما بين 542 هـ و 549 هـ ولما تخلص من الأسر ترك من كتابه المذكور نسخا متعددة بأيدي جماعة من المسلمين المبتلين بالأسر في طليطلة كي يتحصنوا به من ألوان الشكوك والاغراء.

ومن الغريب أنه ــ لما كان كفيفا ــ أملى كتابه المذكور في الأسر على مملوك له « من أبناء الروم قد علمه الكتابة ». وقد انتهى به المطاف إلى مدينة فاس حيث « التزم اسماع الحديث والتكلم على معانيه بجامع القرويين » (40).

ولا تفوتني الاشارة الى أن مخطوط « مقامع الصلبان » درس دراسة مستفيضة من طرف الأستاذ فرناندو دي لاكرانخا (41).

وفي المعيار المغرب للونشريسي نجد نص مناظرة جرت بمدينة مرسية في منتصف القرن السابع الهجري بين الفقيه أبي علي الحسين بن رشيق وبين راهب كان قد أقام مدة طويلة في مدينة مراكش لعله رامون مارتي الذي ينسب إليه القاموس العربي اللاتيني المعروف، وكان كما يصفه مناظره ابن رشيق « فصيح اللسان مدركا للكلام معتدلا في المناظرة »، وقد دارت هذه المناظرة حول إعجاز القرآن الكريم وانتهت بإفحام الراهب إذ يقول ابن رشيق : « ولم أنفصل إلا وهم كالمسلمين بانقطاع شبهتهم » (42).

وفي هذا الاتجاه ألف أحد القرطبيين كتابا أسماه « الاعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، واظهار محاسن الاسلام، واثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام » وقد كان هذا الكتاب موضوعا لأطروحة أنجزها السيد ونوقشت في جامعة Aix en Provence (43).

إن أدبيات الجدل الاسلامية النثرية والشعرية التي ترجع إلى العصر الوسيط في الأندلس كثيرة، ويوجد ما يقابلها لدى اليهود والمسيحيين، وإذا

كان المقام لا يتسع لبسطها فإني لا أريد أن أختم هذا العرض دون الاشارة الى رسالة مخطوطة تعد من أغرب المخاطبات المعروفة بين الفقهاء والرهبان، وهي رسالة وجهها من بجاية الحرالي أحد أقطاب التصوف الأندلسي في القرن السابع الهجري الى أسقف طركونة ولعلها أقدم دعوة الى التآخي والتصافي بين أبناء الديانات الابراهيمية ولهجتها شبيهة بلهجة أصحاب هذه الدعوة في وقتنا الحاضر، ويبدو أن دعوة الحرالي أربكت ذلك الأسقف وتحير في الجواب عنها واعتبرها خارجة عن أحكام الشرائع ووجه بالكتابة إلى أبي زكرياء الحفصي، وكل هذا لأنها تدعو إلى التصافي والتواصل في القرب والبعاد، والتخلص من نكر التباغض والعناد وتندب إلى الأخذ بسنة المتحابين « والمعذرة لخلق الله أجمعين، وهي الحكمة الفاضلة التي أسسها حكم الانجيل » كما جاء في تلك الرسالة (44).

ولقد كان البون شاسعا بين مدرسة ذلك الأسقف ومدرسة الحرالي وأضرابه من مثل ابن عربي المرسي الذي يقول :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

(1) نقلا عن كتاب « الاسلام والحضارة العربية » 1 : 41 وهو منقول عن الذخيرة لابن بسام.
(2) ندوة حق الشعوب في تقرير مصيرها، أكاديمية المملكة المغربية، مارس 1985، من ص 45 الى ص 71.
(3) تاريخ افتتاح الأندلس : 38 ـــ 40.
(4) تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا : 485.
(5) طبقات ابن جُلجُل : 92 وما بعدها.
(6) المقتبس لابن حيان : 138 تحقيق د. محمود مكي.
(7) راجع مقالة للأستاذ ف. لاكرانخا في مجلة الأندلس حول الأعياد المسيحية في الأندلس.
(8) طبقات ابن جلجل : 109.
(9) تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس للدكتور ح. مؤنس ص : 30 وما بعدها.
(10) Juan Vernet, La cultura Hispano árabe en oriente y occidente. p. 37.
(11) يوجد هذا الشعر في كتاب أخبار أندلسية والذخيرة وديوان الالبيري وغيرها.
(12) Henri Pérés, La Poésie Andalouse... p. 274.
(13) الاحاطة في أخبار غرناطة لابن الخطيب 1 : 106 ـــ 114 والمعيار ونوازل القاضي عياض : 50.
(14) بغية الملتمس : 35.
(15) المغرب لابن سعيد 2: 23، البيان المغرب 3 : 244 . الروض المعطار : 9348.
(16) 256 ـــ 255 .
(17) المعجب لعبد الواحد المراكشي : 383 ط. القاهرة 1963.
(18) الاحاطة 2 : 484.
(19) الغصون اليانعة : 33.
(20) موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته ص 6 وما بعدها.
(21) المصدر نفسه ص : 6 ح. 2.
(22) المصدر نفسه .
(23) راجع مادة « المرية في الروض المعطار » (الترجمة الفرنسية)
(24) ولِفِنْسون، المصدر السابق، (24م). المعجب وتاريخ الدولتين.
(25) المعيار للونشريسي 2 : 254 وما بعدها وسراج الملوك : 253.
(26) راجع مقدمة كتابه : « الف سنة من حياة اليهود في المغرب ».

(27) المصدر نفسه.
(28) نظم الجمان : 150 ـــ 167.
R. Brunschviq, La Berberie orientale sous les Hafsides 1 : 297 - 98
(29) المعيار 2 : 232.
(30) نيل الابتهاج : 62.
(31) مجلة هسبيريس (1926) ص 32 ـــ 33.
(31م) برنامج الرعيني : 33.

(32) أنظر تراجمهم في الذيل والتكملة 1 : 280، 6 : 8 : 271.
(33) راجع ذلك كله في الذيل والتكملة 5 : 8 : 277 ، 295.
(34) أنظر في هذا الروض المعطار (مادة مكول) والمغرب لابن سعيد 1 : 296. وبرنامج الرعيني : 104 ، والذيل والتكملة 6 :
(35) نيل الابتهاج : 35 ، 129.
(36) تاريخ الفكر الأندلسي : 502 ــ 503 ترجمة د. ح. مؤنس.
(37) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج 1 ص : 16 ــ 17.
(38) مقدمة لكتاب « موسى بن ميمون » تأليف إ. ولفنسون ص و ، ز.
(39) الذخيرة 1/ : 170.
(40) الذيل والتكملة 1 : 240.
(41) مجلة الأندلس 1968.
(42) المعيار 11 : 155 ــ 158.
(43) مجلة الأندلس 1966.
(44) وردت هذه الرسالة في سبك المقال لابن الطواح : 29 ــ 30 .

نظرية البرهان ودلالتها
في الخطاب الفلسفي لابن رشد

جمال الدين العلوي

كان الاختيار الأول هو إنجاز بحث في موضوع « التيارات الفلسفية بالأندلس » (الفقرة الثانية في المحور الأول من محاور الندوة). ولما كان موضوع هذه الندوة هو « الغزالي وابن ميمون »، فقد كان الاختيار يعني أن يهتم البحث على وجه الخصوص بالفترة التي تقع بين عصري الرجلين المحتفى بهما، وهي كما نعلم أزهى فترات تاريخ الفلسفة في الغرب الاسلامي. وقد ترددتُ طويلا في الاقدام على هذه المغامرة، أعني مغامرة كتابة مقالة مفردة عن التيارات الفلسفية في القرن 6 هـ/12 م بالأندلس والمغرب، وذلك نظرا لجملة أسباب أعتقد أنها من الوضوح بحيث لا داعي إلى الاشارة إليها. وهكذا انتهيتُ إلى إقصاء هذا الاختيار في صيغة الجمع، وأبقيت عليه في

صيغة الافراد باختياري لموضوع ابستمولوجي ــ منطقي ــ فلسفي في إطار الفلسفة الرُّشدية (وهي كما نعلم إحدى التيارات الفلسفية بالأندلس والمغرب)، وذلك لأمرين اثنين :

أولهما أن الخطاب الرشدي يركز في لحظة فلسفية واحدة خلاصة الوعي الفلسفي في الغرب الاسلامي .

والثاني هو ما لابن رشد من صلة خاصة بالمفكرَين المحتفى بهما الغزالي وابن ميمون .

وفي هذا السياق أقدمت على إنجاز بحث حول نظرية البرهان أو نظرية العلم الرشدية، لا لما لها من أهمية خاصة في فلسفة ابن رشد فحسب، بل لأنها أيضا من « منسيات » مشروع الغزالي ومشروع ابن ميمون بجهتين مختلفتين، أو لأنهما، بعبارة أدق، مما ناهضه الرجلان من موقعين مختلفين، كما قد توضح ذلك بعض الاسهامات المقدمة في هذه الندوة .

I. مقدمة

1. لا شك في أن نظرية البرهان أو نظرية العلم من أهم الاسهامات الأصيلة في الفلسفة الرُّشدية، بل ربما أمكن اعتبارها بجهة ما أهم تلك الاسهامات على الاطلاق، وذلك ليس لكونها ذات منزلة خاصة ومتميزة في النسق الرشدي فحسب، بل لأنها تشكل في اعتقادنا التأسيس المنطقي الابستمولوجي للمشروع الفلسفي لابن رشد، إن لم تكن هي هذا المشروع

نفسه. وقد يصح اعتبارها من هذه الجهة خلاصة الهوية الرشدية. ولقد كان أبو الوليد على وعي قوي بمكانتها الخاصة في العلم والفلسفة معا، ولذلك كان حرصه شديدا على بيان أهميتها في شتى المجالات المعرفية التي اهتم بها، وكان إقدامه على تأليف أكثر من كتاب واحد في البرهان.

على أن أهمية هذه النظرية تكمن أيضا في كونها الشرط الضروري الأول لفهم مقاصد المشروع الفلسفي لابن رشد من جهة، وإدراك معاني النصوص الحاملة لهذا المشروع من جهة أخرى. ونكاد نجزم بأنه من الصعب فهم تلك المقاصد وإدراك هذه المعاني دون تحديد سابق لأبعاد هذه النظرية (1)، وذلك لأنها تكشف لنا عن محددات المعرفة العلمية وشروطها، وتعرض الآليات المنطقية ـ الابستمولوجية المؤسسة لهذه المعرفة. وهي بذلك تقف بنا على كيفية بناء العلم، أو كيفية انتقال المعرفة باطلاق إلى أن تكون معرفة برهانية علمية. ولكنها، فضلا عن ذلك، تشكل معجما غنيا بالمفاهيم المنطقية والعلمية والفلسفية المستعملة في سائر المجالات المعرفية على اختلاف أجناسها. وهي مفاهيم يعسر إدراك معانيها الدقيقة إذا نحن أقدمنا مباشرة على قراءة نصوص من العلم الطبيعي أو من الفلسفة الأولى أو غيرهما قبل أن نتقن فهمها على ضوء ما حُدّث به في البرهان (2). ومن هنا نتبين أن غياب نظرية البرهان أو نظرية العلم يجعلنا، في نظرتنا إلى التراث الرشدي، كما لو كنا أمام خليط من المعارف غير المنظمة المتراكم بعضها فوق بعض، دون أن ندرك ما يؤسسها منطقيا وإبستمولوجياً، بل دون أن نكون على وعي بأوضاعها الابستمولوجية المختلفة، ولا بما تنسجه فيما بينها من علاقات، وما تطرحه من إشكالات. أما الحدود الموضوعية والحدود المعرفية لهذا العلم أو ذاك فتظل غامضة مضطربة، كما تظل المفاهيم والمصطلحات والألفاظ

الخاصة غير محددة المعاني ولا واضحة الدلالات. ومن ثمَّ يسير الدارس على غير هدى، وتذهب به التأويلات مذاهب شتى، لا معنى لمعظمها، كما هو حاصل بالفعل في الكثير من الدراسات الرشدية الحديثة. ونحن لا نملك بحق إلا أن نتساءل عما إذا كان من المشروع الحديثُ عن ابن رشد في غياب الحديث عن نظرية البرهان أو نظرية العلم لديه. كما نتساءل كيف يمكن ضبط الاسهام الفلسفي الرشدي وتحديد منزلته في تاريخ الفلسفة في غياب هذه النظرية ؟

نَعم إن نظرية البرهان كما سنرى ليست في المقام الأول تنظيرا لمناهج العلوم، وإنما هي بعبارة مؤقتة نظر فيما يجعل القول برهانا، أي علما يقينيا محققا. أو هي تحديد للشروط والخواص التي تجعل من المعرفة علما برهانيا. ولكنها، من حيث هي كذلك، نافعة في الوقوف على مدى احترام العلوم لشرائط البرهان، ونافعة أيضا في التعرف على الأوضاع الابستمولوجية للمجالات العلمية المختلفة. غير أن لهذه النظرية، فضلا عن ذلك، مستوى آخر يتم فيه التنظير لواقع الممارسة العلمية النظرية بوجه خاص على هَدْيٍ ما تمَّ الانتهاء إليه في المستوى الأول. ومن هنا أيضا نتبين أهميتها في الخطاب الرشدي، ونستطيع تقدير دورها الخطير في قراءة المتن الحامل لهذا الخطاب.

فَرَضيتنا في هذا البحث إذن هي أن نظرية البرهان تشكل المفتاح الأكبر للرشدية. وغرضنا في هذا البحث هو بيان المعالم الرئيسية لهذه النظرية، والوقوف على دلالتها أو بعض دلالاتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد. وسيكون تعويلنا في هذا كله على مؤلفات أبي الوليد في البرهان على وجه الخصوص، دون غيرها من مؤلفاته، أو مؤلفات غيره.

فما هي هذه المؤلفات أولا ؟

2. إننا نريد بطرح هذا السؤال أن نضرب المثل على ما ينبغي أن يكون عليه في اعتقادنا أمر الدراسات الرشدية التي تعتمد على أكثر من مؤلَّف في مجال معرفي واحد، وأن نبين أن في مثل هذا الوضع تزلّ أقدام الكثيرين، لأن كثرة المؤلفات في مجال واحد تنقل إلينا، في أغلب الحالات، مواقف متعارضة لا ندري ناسخها من منسوخها ما لم يكن بأيدينا قانون يعرفنا على ذلك.

فما هي إذن مؤلفات ابن رشد في البرهان ؟ وكيف ينبغي أن يكون النظر إليها على ضوء الفرضية التي قدمناها في بحث سابق وهي الفرضية التي تزعم أن تطور فكر ابن رشد يرجع إلى مرحلتين متمايزتين تقدّم أولاهما الصورة الأولى لمشروعه المعرفي من خلال الجوامع والتلاخيص في صياغتها الأولى، وتنقل إلينا الثانية ما انتهى إليه هذا المشروع على ضوء ما ورد في الشروح الكبرى، وما أضيف إلى الجوامع والتلاخيص الأخيرة (3). وبعبارات أخرى نقول كيف نقرأ مؤلفات أبي الوليد في البرهان ؟ وما هو النص الذي ينقل إلينا ما انتهي إليه بالفعل ؟

على أن طرحنا لهذا السؤال حول كتابات ابن رشد في البرهان يروم، إلى جانب هذا، بيان أمر آخر هو أن بعض هذه الكتابات ما يزال مفقودا إلى اليوم في لغته الأصلية على وجه الخصوص، وهو الأمر الذي يعوق تحقيق هذا البحث لكماله الأول فضلا عن كماله الأخير، وخاصة إذا علمنا منزلة تلك الكتابات التي ما تزال مفقودة. ولكن كيفما كان الأمر فلنذكر هذه

المؤلفات، الموجود منها والمفقود، ولنبدأ أولا بذكر الأعمال الرئيسية الثلاثة :

أ ـ « المختصر في البرهان »

وهو جزء من كتابه «المختصر في المنطق»[4] (أو «المدخل إلى المنطق » أو « الضروري في المنطق » وهي الأسماء التي تتردد في نص الكتاب) الذي يمثل فيما نزعم باكورة أعماله الفلسفية على الاطلاق [5]. وقد نحا ابن رشد في بناء هذا المختصر منحى أبي نصر الفارابي في كتاب البرهان [6] فجعله أربعة أقسام : أولها في البرهان، والثاني في الحدود، والثالث في كيفية استعمال البرهان في الصنائع النظرية، والرابع في أصناف المخاطبات البرهانية، كما ذهب مذهب أبي نصر في تحرير مسائله ومباحثه في أكثر الأحيان. ومن هنا لا نرى أنه يشكل جزءا من الجوامع التي عني فيها بتجريد الأقاويل العلمية البرهانية من كتب أرِسْطو، وحذف ما فيها من أقاويل جدلية، وما فيها من أقاويل غيره من الفلاسفة. ولكن هذا لا يمنع من النظر إليه باعتباره واحدا من أعمال المرحلة الأولى.

وهكذا فإن قارىء هذا المختصر لا يشعر بحضور كتاب أرسطو في البرهان، ولا بجعله واسطة لقراءة نص أبي نصر، وذلك لأنه لا يعدو أن يكون إخراجا جديدا في لغة جديدة واضحة ميسرة لما أورده الفارابي في كتاب البرهان. فأبو نصر إذن في هذا المختصر هو المعلّم لأرسطو، كما هو الشأن ابتداء من الجوامع الطبيعية. ولعل في هذا ما يسمح بالحديث عن مرحلة فارابية مبكرة عند ابن رشد، قبل أن يصبح أرِسْطِيا في العلم الطبيعي أولا، ثم في المنطق بعد ذلك ثانيا. وكيفما كان الأمر فإن هذا المختصر لا

يعنينا هاهنا بالقصد الأول، لا لأنه ينتمي إلى فترة مبكرة من تطور فكر ابن رشد فقط، بل لأنه لا يمثل ما انتهى إليه من مواقف بصدد ما تطرحه نظرية البرهان من إشكالات.

ب ــ « تلخيص البرهان »[7]

وهو القسم الرابع من تلاخيصه لمؤلفات أرسطو في المنطق. والتلاخيص كما هو معروف تنتمي إلى فترة لاحقة على فترة الجوامع التي تلت تأليف المختصر المذكور سابقا. ومن ثم فإن هناك فترة زمنية ليست بالقصيرة تفصل هذا التلخيص عن المختصر، كما أن هناك مسافة من نوع آخر تفصل بين العملين. وذلك أن التلخيص هو أولا قراءة أولى لنص كتاب أرسطو في البرهان، وليس تلخيصا أو تعليقا على كتاب أبي نصر، كما كان الشأن في المختصر. هو إذن تلخيص أو تعليق على كتاب أبي نصر، كما كان الشأن في المختصر. هو إذن متابعة أمينة إلى حد مّا لمباحث الكتاب. ومحاولة أولى لتأويل معانيه، ما دام هذا التلخيص، كغيره من تلاخيص ابن رشد المنطقية، يشكل أول قراءة لمنطق أرسطو. وفي هذا تختلف التلاخيص المنطقية عن التلاخيص الطبيعية التي مهدت لها الجوامع من قبل. ولكن تلخيص البرهان يتميز عن غيره من التلاخيص بصنفيها بكونه قراءة مباشرة لبرهان أرسطو أحجم فيه أبو الوليد عن التصريح بالوسائط التي استعان بها في قراءة النص الأرسطي، وزهد في مناقشة تأويلات الشراح السابقين، كما جرت بذلك عادته في تلخيص القياس مثلا، وفي كثير من التلاخيص الطبيعية. غير أن ما يثير الانتباه في هذا التلخيص هو امتناع صاحبه عن إثارة ـ الاشكالات الكبرى التي يطرحها كتاب أرسطو من جهة، والتقليد

المنطقي الطويل من جهة أخرى، على عكس ما يقف عليه قارىء الشرح الكبير. وهكذا أتى هذا التلخيص ذا طابع تقريري تعليمي بارد لا يقدم في حقيقة الأمر صورة صادقة عن طبيعة تلاخيص ابن رشد، سواء كانت في المنطق أو في العلم الطبيعي أو في غيرهما. ومن هنا فلن يفيدنا كثيرا في هذا البحث اللهم إلا في المواضع التي نفتقدها في الشرح الكبير وهي على كل حال ليست بالكثيرة ولا بالخطيرة.

ج ـ « الشرح الكبير للبرهان »[8]

كان من النصوص الرشدية المفقودة في أصلها العربي، وقد اكتشفت في السنوات الأخيرة نسخة منه غير كاملة تضم أكثر مباحث المقالة الأولى [9]، وهي بذلك تشكل ما يقرب من نصف الشرح أو أكثر بقليل. ولكن المهم بالنسبة إلينا في هذا البحث هو أن المقالة الأولى هي التي تعرض لنظرية البرهان، أما المقالة الثانية فتتناول ما يمكن أن ندعوه نظرية الحدود. وعلى الرغم من أهمية محتويات المقالة الثانية، وصلتها بموضوع الأولى، فإنها لا تعوق دون الوقوف على معالم نظرية البرهان، وإن بشكل غير محتمل.

وشرح البرهان هو أول الشروح الكبرى لابن رشد، أعني الشرح الذي افتتح به المرحلة الثانية في مراحل تطوره الفكري، ولعله لأمر مّا كان افتتاحه لهذه المرحلة بالبرهان. وإذا كان من الممكن أن نرجع تاريخ تأليفه إلى حوالي سنة 578 فإننا سنقف على ما بينه وبين التلخيص من مسافة زمنية طويلة، وإن كان الأهم هو الاشارة إلى ما بينهما من مسافة منطقية إن صحت العبارة.

إن شرح البرهان هو المؤشر الأول على بداية مرحلة جديدة في فكر ابن رشد، تلت مرحلة المختصر والجوامع والتلاخيص، أعني تلت انهاءه لمشروعه العلمي في صورته الأولى. ولكن ما يجب ذكره في هذا السياق هو أن هذه المرحلة لم تبدأ إلا بعد انتهاء فترة حاسمة في حياة ابن رشد، أقدم فيها على تصفية الحساب مع وعيه الفلسفي القديم، وهي ما اصطلحنا على دعوته في بحث سابق[10] « الفترة الغزالية »، أو « الفاصل الغزالي » بين مرحلتين، وفيها تم تأليف « فصل المقال »، و « الكشف عن مناهج الأدلة »، و« تهافت التهافت »، الذي اعتبرناه الجسر الأخير الذي ينقلنا الى مرحلة جديدة. وإذا كان شرح البرهان فاتحة هذه المرحلة الجديدة، فقد يحق لنا اعتباره بيانا جديدا للرشدية في صورتها الأخيرة.

والحق أنه إذا كان المختصر إنصاتا لصوت أبي نصر، والتلخيص قراءة مباشرة لنص أرسطو تتحاشى الاسهام فيما تثيره نظرية البرهان من إشكالات، فإن الشرح الكبير على العكس من ذلك يسهم بالجديد، وذلك من خلال تقديم تأويلات جديدة في مقابل تأويلات الشراح على العموم، وتأويلات أبي نصر على الخصوص. فأبو نصر هذا الذي كان ملهمه الأول والوحيد في المختصر، وأحد ملهميه المختفين في التلخيص، يصبح في الشرح المحور الرئيسي الذي خُصّ بأعنف الانتقادات في أعقد المسائل وأخطرها في نظرية البرهان. ولا يملك قارىء الشرح إلا أن يتساءل عن السر في ذلك، أعني في إفراد أبي نصر بالنقد، وعما إذا كان من الجائز اعتبار ذلك من مظاهر الوعي الفلسفي الجديد الذي ميز هذه المرحلة، واعتباره أيضا متابعة لتصفية الحساب مع الوعي الفلسفي القديم، ومع أهم رواسبه وأعمقها وهي التأثير الكبير الذي مارسه أبو نصر في المنطق على وجه الخصوص. كيفما

كان الأمر فإن شرح البرهان إعلان أول، أو هو بيان جديد لمرحلة جديدة ستشهد الاسهام الأصيل للرشدية في المنطق والفيزياء والسيكولوجيا وما بعد الطبيعة، وهي المجالات المعرفية التي اختارها ابن رشد للتعبير عن إسهامه الفلسفي الجديد. واذا كان الأمر كذلك فلن ينازعنا أحد في اختيارنا لهذا النص أساساً نعتمد عليه في بناء هذا البحث، على أن نشير أحيانا في الهوامش بوجه خاص إلى ما ذهب إليه في المختصر والتلخيص، تاركين أمر استغلال معطيات هذه الأعمال الثلاثة الى دراسة مقارنة تتناول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد.

على أن أبا الوليد ألَّف فضلا عن المختصر والتلخيص والشرح، عملَين هامين آخرين ما يزالان مفقودين إلى اليوم، أولهما : مقالة في بيان حقيقة البرهان على ضوء التمييز بين جهة نظر أبي نصر وجهة نظر أرسطو، وذلك رفعا للالتباس الذي وقع لأهل زمانه في النظر الى البرهان، كما يقول في الشرح. والثاني : المسائل المنطقية أو المسائل البرهانية أو المسائل المهمة على كتاب البرهان، وهي مقالات لاحقة على الشرح. ولا جدال في أن المقالة الأولى تقدم توضيحا لأمر هام أشار اليه في مقدمة الشرح إشارة سريعة حين قال : « وهو ينظر من هذه المقدمات في تقدير أصنافها والأوصاف التي اذا اعتبرت فيها أمكن أن تفضي بالانسان الى اليقين، وليس ينظر فيها من حيث هي أحد الموجودات، وإنما ينظر فيها من جهة ما هي مفضية بالانسان إلى اليقين التام والتصور التام. والفصول الأخيرة التي تنقسم إليها أنواع البراهين من قبل المواد هي الفصول الموجودة في البراهين من جهة ما هي معرفة لغيرها ونافعة في وقوع التصديق بها، لا الفصول الموجودة لها من جهة أنها أحد الموجودات، كما نجد أبا نصر صنع ذلك في كتابه، ولذلك

التبس على أهل زماننا النظر في البرهان، وظن أن ما أتى به أبو نصر هو شيء قد نقص أرسطوطاليس. وقد بينا نحن هذا المعنى في مقالة مفردة »[11].

أما العمل الثاني فإننا نفترض أنه مجموعة من المقالات أفردها لحل كثير مما تطرحه نظرية البرهان من إشكالات، كما أفرد مجموعة من المقالات المنطقية لحل كثير مما تطرحه نظرية القياس من مشاكل. ولعل أهمية هذه المقالات تكمن في كونها لاحقة على الشرح، أعني في كونها تحمل مراجعة وتعميقا لبعض ما ذهب إليه في الشرح دون اطمئنان كبير.

ويمكن أن نضيف في الأخير المقالات البرهانية الثلاث التي نشرناها ضمن مجموع[12]، ونخص بالذكر منها المقالة الأولى التي وضعنا لها هذا العنوان « في محمولات البراهين » وهي وإن لم تضف جديدا فإنها توضيح لجزئية هامة في مبحث محمولات البراهين كما وردت في الشرح.

تلك هي مؤلفات ابن رشد في البرهان، الموجود منها والمفقود، وتلك هي مراتبها المختلفة، حَرصنا على بيانها، رغم ما قد يدخل على بناء البحث من خلل، حفاظا على الأمانة العلمية، وإعلانا عن حدود البحث.

II. نظرية البرهان

لعل أول ما ينبغي أن يذكر في البداية هو أن نظرية البرهان في معناها الأول إنما هي تحليل لمادة القياس البرهاني قائم على ما انتهت إليه نظرية القياس في تحليلها لصورة البرهان. وهذا يعني أن النظريتين معا واحدة

بالموضوع، مختلفة بالجهة، كما تقول العبارة القديمة. ومن هنا يتضح أن نظرية البرهان ليست دراسة لمناهج العلوم بالقصد الأول، أو تحليلا لأنماط البراهين المستعملة في الصنائع النظرية، وذلك اعتبارا لأن هذا العمل يدخل ضمن اختصاصات العلوم أنفسها، أعني أن لكل علم على حدة أن يكشف عن منطقه الخاص داخل المنطق العام، أي أن له أن يكشف عن أنماط البراهين المستعملة فيه على ضوء النظر في البرهان الذي يقوم على الكليات، شأنه في ذلك شأن جميع العلوم. كما أن نظرية البرهان أيضا ليست نقدا ابستمولوجيا لمبادىء العلوم لأن ذلك أمر تهتم به الفلسفة الأولى بجهة من الجهات، ولكنها بشكل عام نظر فيما يجعل القول برهانا أو يقينا أو علما محققا، أعني أنها نظر في الشروط العامة والخصائص الكلية لآليات البرهان بإطلاق، لا لبرهان بعينه، وهو نظر يُعنى بوضع قوانين كلية عامة للقول البرهاني العلمي، من حيث هو كذلك، لا من حيث هو قول في هذا العلم أو ذاك. وذلك « أن القوانين المعطاة ها هنا هي كلية، وتلك هي القوانين الذاتية في هذه الصناعة. وأما الأحوال التي تخص جنسا واحدا فيشبه ألا تكون صناعية، إذ كان الصناعي هو القانون الكلي الذي يشتمل على أكثر من جنس واحد »(13). نظرية البرهان إذن « علم » قائم بنفسه يستجيب لشروط العلم موضوعا ومنهجا، إلا أن موضوعه ليس هو الموجودات بجهة من الجهات، كما هو الأمر في العلوم النظرية، ولكن موضوعه هو هذه العلوم النظرية ذاتها. أعني أن موضوعه هو الصورة المنطقية الكلية العامة لهذه العلوم جميعا، يعنى ببيان الشروط التي تجعل هذه العلوم علوما بحق. ولهذا قلنا إن نظرية البرهان لا تعنى مثلا في القصد الأول ببيان كيفية استعمال البراهين في العلوم النظرية. لأن هذا يدخل في مهام العلوم ذاتها. وهذا يعني أن هناك نوعين من النظر إلى البرهان، أولهما : يُعنى ببيان الشروط العامة

والخواص الكلية. أو كما يقول ابن رشد، يعني ببيان الفصول العامة الأولى. والثاني يهتم ببيان المنطق الخاص بكل علم، وهو أمر يهتم به أهل كل علم على حدة حيث يعملون على بيان الشروط الخاصة أو الفصول الأخيرة في سياق اهتمامهم ببيان كيفية استعمالهم للبراهين.

على أن نظرية البرهان إذا كانت لا تعنى بالتأسيس المنطقي ـ الابستمولوجي لعلم بعينه، وإنما هو تأسيس منطقي ابستمولوجي للعلم بشكل عام، فإنها تهتم من جهة أخرى وفي مستوى آخر بالنظر إلى واقع الممارسة العلمية. وهيَ من هذه الجهة تنظير للواقع العلمي يجعل من مهامه التأكيد على أن العلوم أجناس متباينة، وليست أنواعا تندرج تحت جنس واحد، أو ترتقي الى جنس واحد يعمها جميعا. وفي هذا التأكيد تصنيف ضمني للمعرفة العلمية يقوم على وعي بضرورة التمييز بين الأجناس المعرفية من جهة، والتحذير من خطورة الخلط بينها من جهة أخرى. ولكنه في العمق تأكيد تحكمه ضرورتان، أولاهما : منطقية يقتضيها بالضرورة التحليل المنطقي الابستمولوجي لمبادىء العلوم وموضوعاتها ومطالبها، وذلك على ضوء ما حدد من شروط وخواص لمكونات البرهان في المستوى الأول. والثانية فلسفية تصادر على كون الموجودات، وهي موضوعات العلوم، أمورا متباينة، وأعراضها الذاتية بالضرورة متباينة، ولا يمكن أن تكون مشتركة، إذ لو كان في الذاتية اشتراك مّا لكانت مشتركة لأكثر من علم واحد، فتختلط العلوم، وتكون الموجودات المتباينة من طبيعة واحدة، وذلك مستحيل.

غير أن الكشف عن الحدود الفاصلة بين العلوم، والتأكيد على أنها أنساق متباينة، لا يمنع من النظر الى ما بينها من علاقات، أو ما بين بعضها

على الأقل من تداخل، وذلك أن « الطبائع » أو الأجناس التي تنظر فيها العلوم على اختلافها وتباينها هي على صنفين : طبائع أو موضوعات مفردة بسيطة لا يمكن أن ينظر فيها أكثر من علم واحد، ويمتنع أن يشاركه في النظر اليها علم آخر وإن اختلفت جهة النظر ؛ وطبائع مركبة قد ينظر فيها أكثر من علم واحد بجهات مختلفة، وفق شروط سنأتي على ذكرها في الموضع المناسب. والنظر في هذه الطبائع المركبة العامة لأكثر من علم واحد هو أحد ما تسعى نظرية البرهان، في هذا المستوى الثاني، إلى تحديده وبيانه بما لا يناقض كون العلوم أجناسا متباينة، وهي مصادرها الأولى.

ومن هنا يتبين أن القول بتباين موضوعات العلوم من جهة والاعتراف بتداخل موضوعات بعضها من جهة أخرى يقتضي القول بنوع من التصنيف بينها، أو نوع من التراتب والتفاضل. والقول بإمكان تصنيف العلوم أو تراتبها وتفاضلها يقتضي بدوره القول بوجود أصناف مختلفة من البراهين، يمكن أن نضع بينها تراتبا مّا. فهل نحن أمام برهان واحد، أم أمام أصناف من البرهان ؟ وبعبارة أخرى هل البرهان اسم يقال بتواطؤ، أم يقال باشتراك، أم أنه اسم يقال بتشكيك أي بتقديم وتأخير ؟ إن ابن رشد يردد أكثر من مرة وفي أكثر من موضع، في الشرح الكبير بوجه خاص، أن النظر في البرهان إنما هو نظر في البرهان المطلق الذي يعطي اليقين التام والعلم المحقق، لا في غيره من أنواع البراهين، كما أن الحديث عن خواص مقدمات البرهان وشروطها إنما هو حديث عن مقدمات البرهان المطلق. ومن هذه الجهة يمكن القول بأن اسم البرهان يقال بتواطؤ، لا باشتراك أو تشكيك. وإذا كان الأمر كذلك فلا برهان إلا البرهان المطلق، ولا علم إلا بالبرهان المطلق، وهو البرهان الذي يعطي سبب المطلوب ووجوده، كما سنرى ذلك

في موضعه. غير أن ابن رشد يعترف مع ذلك بوجود أصناف أخرى من البرهان، هي دون رتبة البرهان المطلق في اليقين، ولكن ذلك لا ينفي عنها طبيعة البرهان. ولعل هذا يعني أن المعرفة العلمية ليست بجميع أجناسها يقينا تاما وعلما محققا، بل هناك أجناس متعددة من المعارف العلمية هي دون ذلك رتبة، ولكن ذلك لا ينزع عنها صفة العلمية. ولهذا التمييز في اعتقادنا دلالة مّا سنحاول الوقوف عندها في موضع آخر من هذا البحث. وهكذا يتبين أن اسم البرهان يقال بتقديم وتأخير لا باشتراك ولا بتواطؤ، إلا أن النظر في البرهان يُعنى مع ذلك بالبرهان المقول بتقديم.

نظرية البرهان إذن ذات مستويين متمايزين ومتكاملين، أولهما : مستوى النظر الى آليات البرهان الصورية، أعني الكلية، وكذا الشروط والخواص التي ينبغي أن تتوفر في مقدماته، ثم في مطالبه ونتائجه، لا من حيث هي « أحد الموجودات » ولكن من حيث أن اعتبارها يفضي الى اليقين التام والعلم المحقق. والثاني : مستوى النظر الى واقع الممارسة العلمية، على ضوء ما تم الكشف عنه من آليات وشروط وخواص، وذلك بقصد تنظيمها ورفع ما قد يعتري رؤيتنا لها من خلط والتباس. ونحن نقترح أن نخص المستوى الأول باسم نظرية البرهان، وأن نسمي المستوى الثاني نظرية العلم، بالرغم من صعوبة التمييز بين البرهان والعلم، بل وبالرغم من أنهما يحملان معنى واحدا.

واذا كانت نظرية البرهان كما قلنا نظرا في الشروط العامة لآليات البرهان، وكان البرهان في حقيقته قياساً مؤلفا من مقدمات يقينية يفضي بنا إلى العلم المحقق، لأنه يقتضي أول ما يقتضي العلم بالعلة، والعلم بأن تلك

العلة هي علة المطلوب معرفته بالفعل، والعلم بأن ذلك المطلوب لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة، فإن مقدمات هذا القياس اليقيني أولى بالفحص من غيرها، لأنها الأمور التي تفضي بالضرورة الى المطالب المحققة والنتائج اليقينية. وإذا كان الأمر كذلك، فما هي شروط هذه المقدمات وخواصها التي اذا اعتبرت، كما يقول ابن رشد، أفضت بالانسان إلى اليقين ؟ وقبل ذلك ما هي الشروط العامة والخواص الكلية للبرهان العلمي ؟

1. طبيعة البرهان

هناك مصادرة أولى ينبغي التأكيد عليها منذ البداية هي أن البرهان لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقا من معرفة متقدمة نسلم بها تسليما، وذلك لأن هناك أمورا يمكن أن يقوم عليها البرهان، وأموراً أخرى تندّ عن كل برهان، بل هي الشرط الأولي لكل برهان. وتلك هي المقدمات الأوائل أو المبادىء الأولى المعروفة بنفسها، سواء كانت بديهيات أو مسلمات أو غيرها. ومن هنا نتبين أن البرهان في صورته العامة نسق فرضي استنتاجي يتأسس على ما هو بين ومعروف بنفسه، أو ما نسلم أنه بتلك الصفة، أو ما نفترض أنه كذلك. وهذا يعني أن للكشف عن المطلوب المجهول لا بد أن تكون لدينا معرفة سابقة هي التصديق بأمور أولية لا تقبل البرهنة، نؤسس البرهان عليها. وهذا هو نظام المعرفة العلمية، ولا نظام سواه، وهو السبيل الذي يفضي بنا الى اليقين التام أعني إلى الاعتقاد في هذا الأمر أو ذاك أنه لا يمكن أن يكون في أي وقت من الأوقات بخلاف ما هو عليه الاعتقاد الذي ينبغي أن ينتهي بنا اليه البرهان المطلق.

هناك إذن مبادىء أول ومقدمات أوائل معروفة بنفسها لا تحتاج إلى

برهان لأنها الاسْطُقُسَات التي ينحل إليها كل برهان. وإذا كانت كذلك فما هو مصدرها ؟ وكيف انتهت الى أن تكون أوائل ينبني عليها البرهان ؟

إن هذه المقدمات، فضلا عن كونها بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان، هي مقدمات كلية عامة. وهذا كما سنرى هو الشرط الأول لمقدمات البرهان، سواء أكانت مقدمات أول أو نتائج لبراهين سابقة، لأن البرهان لا يكون إلا بالمقدمات الكلية. أما الطابع الكلي لهذه المقدمات فلا يتأتى بالبرهان، وإنما بالاستقراء. وذلك لأن الكليات تتبنى على الجزئيات، والجزئيات يوقف عليها بالاستقراء. ولهذا يقول ابن رشد مع أرسطو إن مَن فَقَد حاسة من الحواس فَقَد إدراك الجزئيات التي تخص تلك الحاسة. واذا فقد إدراك الجزئيات في حس ما، فقد مقدماته الأول. واذا فقد المقدمات الأول، فقد البرهان (14). وهذا يعني أن العلم الذي لا يكون علما إلا بالكلي وللكلي، ينحل في نهاية الأمر إلى الحس والاستقراء، فهل تنتهي جميع هذه المقدمات الأول إلى الحس والاستقراء ؟ وهل ينتهي العلم في نهاية الأمر الى العلم بالحس والاستقراء، لا الى العلم بالعقل والبرهان ؟

هناك صنفان من المقدمات الأول :

أولهما صنف ترجع معقولاته الأول إلى حاسة من الحواس، وهذا لا جدال في أن مصدره الحس والاستقراء.

والثاني يظهر أنه قائم فينا بالطبع لا حاجة به إلى حس أو استقراء. ولكن الحق هو أن هذا الصنف أيضا إنما يكون في المحسوسات، أعني

المحسوسات المشتركة الموجودة في كل ما تقع عليه حواسنا. ونظرا لأنها تقوم فينا في فترة مبكرة من حياتنا يعسر علينا أن نذكر متى وقعت لنا ولا كيف وقعت، وهي لا شك حاصلة لنا عن المحسوسات، وذلك مثل قولنا : الكل أعظم من الجزء، وأن المساوية لشيء واحد متساوية، الى غير ذلك من هذه المقدمات الأول (15).

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا أن تلك المقدمات التي تشكل مبادىء البرهان هي مباديء استقرائية ؟ وهل يصح القول بأن البرهان ينحل في النهاية إلى استقراء ؟

الحق أنه لا يمكن أن يحصل العلم بالبرهان عن الحس، وذلك لأن الحس إنما يدرك الجزئيات والأشخاص المحدودة الوجود بالزمان والمكان، وأما العلم بالبرهان فإنما يكون على الكلي وبالكلي، والكلي لا يرتبط بشخص معيّن ولا بزمان محدد. فلو أحسسنا مثلا أن زوايا هذا المثلث مساوية لقائمتين لما كان هذا الاحساس هو الذي ينتهي بنا إلى الحكم الكلي بأن كل مثلث زواياه مساوية لقائمتين، لأن الاحساس منحصر في هذا المثلث المحسوس المشار إليه، والعلم البرهاني يصدق على كل مثلث لا على مثلث بعينه، وهكذا الأمر في المقدمات الأول. إلا أن الحس وإن كان لا يدرك الكلي، فإن الكلي لا يدركه العقل من نفسه، بل لا بد له في ذلك من الحس. أعني أن العقل لا يدرك الكلي إلا بعد تكرار الجزئي على الحس مرات كثيرة فيجتمع منها في العقل المعنى الكلي بفعل العقل نفسه. وهذا يعني أن فعل العقل فعل في الاحساس لا من نفسه، ولكنه فعل يتخذ مسلكا آخر غير مسلك الحس. وهذا ما يؤكده ابن رشد في سياق حديثه عن

المقدمات العامة، أي المقدمات الأول المرتبطة بالمحسوسات المشتركة، فيقول : « ولخفاء الأمر في المقدمات العامة ظَن المتكلمون من أهل ملتنا أن العقل ليس يحتاج في إدراكه إلى الحس. والذي عرض لهم في ذلك ضد ما عرض للقدماء الأول، فإنهم كانوا يعتقدون أن الحس هو العقل نفسه، وأنه لا فرق بين مدركيها » [16].

لا علم إذن إلا بالعقل، بالمعنى الذي ذكرناه، لأنه لا علم إلا بالكلي أي لا علم إلا بالبرهان ولا برهان إلا بمقدمات كلية ضرورية، كما سنقف على ذلك في موضعه، سواء كانت تلك المقدمات مباديء أول أو كانت نتائج لبراهين سابقة تُجعل مقدمات لبراهين أخرى. ومن هنا نتبين أيضا أن البرهان لا يقوم على الأشخاص بما هي أشخاص، ولا على الجزئيات من حيث هي جزئيات، ولكنه يقوم على ما نفترضه فيها من طبيعة كلية سارية تعمها جميعا. وهكذا يتضح كيف يقوم البرهان على الظواهر المنفردة الجزئية التي لا يوجد منها إلا شخص واحد، كما يقوم على الأمور الكثيرة. فكما أن البرهان لا يقوم على الكثير بما هو كثير، بل يقوم على الطبيعة الكلية السارية في هذه الكثرة، كذلك البرهان على الشخص الواحد لا يقوم عليه من حيث هو شخص، بل على الطبيعة الكلية المفترضة التي تعمه وغيره لو وجد غير له. مثال ذلك ما يقوم في العلم الطبيعي من براهين على السماء، وهي شخص واحد، أو على الأرض، وهي كذلك شخص واحد. فإن هذه البراهين لا تخص هذه السماء بعينها : أو هذه الأرض بعينها، ولكنها تعمهما وغيرهما مما يمكن أن يفترض مثلهما. وكذلك الأمر لو لم يكن هنالك إلا مثلث واحد مثلا لأمكن البرهان على أن زواياه تساوي قائمتين، دون أن يعني ذلك أن البرهان قائم على هذا المثلث بعينه. ولا يمكن أن نقول إن

الاستقراء هو الذي يفيد ذلك، فإنه لو استقرأنا مثلا جميع أنواع المثلثات، وانتهينا إلى أن زواياها جميعا تساوي قائمتين، لما أمكن أن يقوم البرهان عليها من هذه الجهة إلا بالعرض. وما بالعرض، كما سنرى، ليس من البرهان في شيء، وذلك لأن من بيّن تلك الخاصية للمثلث من خلال بيان ذلك لأنواع المثلثات، فإنه لا يكون قد بيّن بالفعل أن تلك الخاصية موجودة لكل مثلث، وأنه لا وجود لمثلث إلا وزواياه مساوية لقائمتين. وأما البرهان على الظواهر التي لا توجد بشكل دائم، وإنما توجد تارة وتختفي أخرى، مثل ظاهرة الكسوف، فإنه لا يقوم أيضا على هذه الظاهرة من حيث هي شخصية أو جزئية، أعني أنه لا يقوم على كسوف بعينه، بل يقوم على الكسوف الكلي المطلق، أي على تلك الطبيعة الكلية السارية في كل كسوف.

ومن هنا يتضح أن نَفْي قيام البرهان على الأشخاص والجزئيات، لكون البرهان ثابتا والجزئيات متغيرة، لا يؤدي بالضرورة الى القول بوجود صور مفارقة للجزئيات، لأن البرهان ليس في حاجة الى القول بهذه الصور، سواء افترضناها موجودة أو غير موجودة، لأن أمر وجودها وعدمه لا يعنينا هاهنا [17]، وإنما يحتاج الى وضع طبيعة واحدة سارية في الجزئيات والأشخاص. ووضع طبيعة بهذه الصفة هو الذي يسمح بقيام البرهان على الجزئيات، لا من حيث هي جزئيات، ولكن من حيث أن لها طبيعة مشتركة سارية فيها، شريطة أن نضع هذه الطبيعة في المحسوسات لا مفارقة لها، لأن وَضْعَنا لها بهذا الشكل هو الذي يعرفنا جوهر المحسوسات الجزئية، أما القول بالمفارقة فلا يعرفنا شيئا.

وإذا كان البرهان بهذه الصفة، أعني كليا وضروريا أيضا، وكان في حقيقته ــ كما قلنا ــ قياسا مؤلفا من مقدمات يقينية، هي التي تجعل البرهان يقضي إلى اليقين التام والعلم المحقق، فلنتفحص أسباب شروط هذا اليقين وخواص هذا العلم، وهي المقدمات، ولنتفحص بعد ذلك ما ينتهي إليه البرهان بسببها من نتائج.

2. شروط البرهان

أ ــ شروط المقدمات

لعل أول ما تتميز به مقدمات البراهين المطلقة عن غيرها من مقدمات البراهين الأخرى، هو أنها مقدمات يعلم بها الشيء المطلوب معرفته من حيث هي علة وجودية له لا علة معرفية فقط، إذ لا يكفي في هذا الصنف من المقدمات أن تكون علة لمعرفتنا بالنتيجة، بل لا بد أن تكون فضلا عن ذلك علة لوجود النتيجة. فقولنا مثلا إن هذا الموضع فيه ضوء لأن فيه نارا، يتبين منه أن العلة المعطاة فيه هي علة لعلمنا أن في هذا الموضع ضوء، وعلة أيضا لوجود الضوء. وقد قلنا فيما تقدم أن العلم المحقق الذي تفضي بنا إليه مقدمات البرهان المطلق هو العلم بالعلة، ومن هنا تكون المقدمات مناسبة للمطلوب معرفته وخاصة به، ولكنها لا بد أن تكون قبل ذلك مقدمات صادقة ومبادىء أول معروفة بنفسها.

والواضح أن هذه الشروط الأولية تعم البراهين البسيطة الأول والبراهين المركبة الثواني. والأوائل المعروفة بنفسها قد تكون أوائل غير مبرهنة أصلا، وقد تكون مقدمات يسلّم بها في علم ما، وهي نتيجة برهان في علم آخر، وهي

في الحالتين معا مقدمات يسلّم بها دون أن يقوم عليها برهان. ومن الممكن أن تكون المقدمات الأوائل هي المقدمات ذوات الأسباب القريبة، بمعنى أن المحمول فيها لا يكون محمولاً من قبل وسط أصلا، كما سيأتي بيانه في موضعه.

ولما كان هذا العلم المحقق الذي يفضي إليه البرهان المطلق لا يمكن أن يكون في أي وقت من الأوقات بخلاف ما هو عليه، فإن هذا يعني أنه علم ضروري ولكنه يعني قبل ذلك أن مقدماته ضرورية. وصفة الضرورة، كما يقول ابن رشد، هي أملك الصفات بمقدمات البرهان، وهي التي تتنزل من سائر صفات المقدمات بمنزلة الأسْتُقُص. واذا كان الأمر كذلك فما هي الخواص والشروط التي تجعل مقدمات البرهان مقدمات ضرورية ؟

هناك شروط ثلاثة لا بد من اجتماعها لكي تكون المقدمات ضرورية :

ـ شرط الكلية : وهو ما يسمى الحمل على الكلّ، أعني أن يكون محمول المقدمة موجودا لجميع أجزاء الموضوع وموجودا له في كل زمان. وهذا هو الشرط الذي يضفي على البرهان طبيعة الكلية التي تحدثنا عنها فيما تقدم.

ـ شرط الذاتية : وهو ما يسمى الحمل بالذات، ويعني أن محمولات المقدمات إما أن تؤخذ في حدود موضوعاتها، سواء كانت حدودا تامة لها أو أجزاء حدود. وإما أن تؤخذ موضوعاتها في حدودها، أو أجناس

موضوعاتها، شريطة ألا يتجاوز ذلك حدود موضوع العلم. هذا وإن المحمول المأخوذ في حد الموضوع هو بعينه السبب الموجود في الموضوع، لا السبب أو الأسباب الخارجة عنه. ومن هنا كان السبب الفاعل، وهو من الأسباب الخارجة والمفارقة، ليس سببا ذاتيا، ولا يمكن من ثم أن يُعدّ في المحمولات الذاتية للبراهين. وذلك أن السبب الفاعل، وإن كان ليس هناك مانع يمنع من أن ينسب اليه المفعول بالذات، فإن هذا المفعول لا يؤخذ في حده إلا بالعرض. وفي هذا يخالف صنفي المحمولات الذاتية التي قلنا إنها إما أن تؤخذ في حدود موضوعاتها، أو تؤخذ موضوعاتها في حدودها (18). وفي هذا التأكيد، كما ترى، دلالة مّا على حدود البرهان المطلق، ولعله لهذا السبب قيل إن البراهين المطلقة لا تكون على الجواهر وإنما على الأعراض، أعنى الأعراض الذاتية. أما براهين الوجود، وهي الدلائل، فقد تكون على الأمرين معا.

ــ شرط الأولية : وهو ما يسمى الحمل الكلي الذي يجمع في النهاية الشروط الثلاثة وهي أن يكون كليا وذاتيا وأولا. ومفهوم الأول هذا به يكمُل كما هو واضح الحد التام لمحمولات البراهين، إذ لا يكفي فيها أن تكون كلية وذاتية، بل لا بد أن تكون فضلا عن ذلك محمولات أول (19). ومعنى ذلك أن يكون المحمول موجودا وجودا أوليا في الموضوع دون وسط، سواء كان هذا الوسط سببا من أسباب الموضوع، أو طبيعة أخرى إما أعم من الموضوع أو مساوية له أو أخص منه. وسنعود الى هذا المفهوم في مبحث المطالب ، أما هاهنا فنكتفي بالتأكيد على أن المحمول الأول هو الذي يحمل على طبيعة مساوية له وخاصة به ومناسبة. أما المحمول الأعم من الموضوع فلا يدخل في محمولات البراهين، لأن الحمل في هذه الحالة يكون حملا

بالعرض، لا ذاتيا أولا [20].

ولعل أهم ما ينبغي أن نشير اليه في هذا السياق هو أن هذه الشروط جميعا، وبخاصة هذا الشرط الأخير يحكمها موقف معين من المعرفة البرهانية وهو أن هذه المعرفة، وإن كانت لا تصل الى البرهنة على الجواهر ببرهان مطلق، فإنها لا تقف عند ظواهر الأشياء، لأنها معرفة للموجود كما هو. ولذلك يقول ابن رشد [21] أن الغرض من البرهان في الأشياء الموجودة، إنما هو أن يُعلم الشيء بالعلم المطابق لعمل الطبيعة إياه، كما أن البرهان في الصنائع هو العلم الذي يكون مطابقا لعمل الصناعة. ولذلك متى شاب البرهان شيء، مما بالعرض، لم يكن البرهان هو العلم المطابق لعمل الطبيعة ولا العلم بالموضوع على ما هو عليه. واذا لم يكن كذلك فلن يكون يقينا ولا علما محققا، ومن هنا تأتي ضرورة اجتماع الشروط الثلاثة في الحمل البرهاني.

شرائط المحمولات في مقدمات البراهين المطلقة هي إذن هذه الشرائط الثلاث، ولذلك نقول إن المقدمات الضرورية في البراهين هي مقدمات كلية وذاتية وأولية، ومن ثم فهي مقدمات مناسبة للموضوع المنظور فيه وخاصة به. واذا كان الأمر كذلك فقد ينبغي أن نتساءل عن النتائج التي تفضي اليها بالضرورة، هل هي كذلك ضرورية كلية ذاتية أول ؟

ب ــ شروط النتائج

من البيّن أن حديثنا منذ البداية عن البرهان باعتباره كليا وضروريا أو

باعتبار ما يفضي إليه من علم محقق ويقين تام، إنما هو في الآن نفسه حديث عما يفضي إليه من نتائج يقينية، بل إن الحديث عما ينتهي اليه البرهان هو مصادرتنا الأولى في الحديث عن مقدماته، وذلك أننا انطلقنا أول ما انطلقنا من النتائج إلى المقدمات. أما الآن فإننا نريد أن نسير في الاتجاه المعاكس، أعني من المقدمات إلى النتائج. ولعل المسير من الأوائل الى الأواخر يختلف عن المسير من الأواخر إلى النتائج، وعلى كل حال فلننظر إلى ما سينتهي اليه هذا الاتجاه الجديد.

إذا كنا قد أشرنا فيما تقدم إلى أن المقدمات علل للنتائج في الوجود والمعرفة، وأنها أعرف منها، فإن ذلك لا يعني أن النتائج أقل تصديقا من المقدمات وأضعف منها في اليقين، وإلا لم يكن البرهان، كما رددنا أكثر من مرة، علما محققا ويقينا تاما. نعم إن المقدمات هي السبب في أن كان البرهان كذلك، ومن ثم فهي أحرى بأن توصف بالعلم واليقين، ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون النتائج على تلك الصفات. وهكذا يتضح أن مقدمات البرهان إذا كانت ذاتية وأول، فإن مطالب البرهان، أي ما تطلب معرفته، وما ينتهي إليه من نتائج، هي كذلك ذاتية وأول، هي ذاتية لكونها ضرورية عن مقدمات ضرورية. واما أنها أولية خفية ففيه بعض إشكال، وذلك أن المحمول الأول كما قلنا هو الذي لا يحمل بوساطة غيره، والنتائج كما هو بيّن بنفسه إنما هي محمولة بوسط، هي حدود المقدمات، فهل يعني هذا أن نتائج البرهان ليست بأول، وأن الحديث عن العلم المحقق واليقين التام الذي يفضي إليه البرهان لغو من القول ؟ صحيح أنه لا يمكن القول بأن معنى الأولية في النتائج هو أنها نتائج عن مقدمات أول معروفة بنفسها، لأن من النتائج ما هي عن هذه المقدمات، ومنها ما هي عن مقدمات هي نتائج

تلك الأوائل المعروفة بنفسها. وكذلك لا يستقيم القول بأن نتائج البرهان ذاتية ولكنها ليست كلية ولا أولا، لأن هذا يناقض حد البرهان التام [22]. فهل يلزم بعد هذا أن تكون النتائج أولا كما كانت المقدمات ؟

هناك كما تقدّم معنيان لمفهوم الأول :

أحدهما أنه المحمول الذي لا يحمل على الموضوع من قبل طبيعة أخرى إما أعم منه أو أخص أو مساوية.

والثاني أنه المحمول الذي لا يحمل على الموضوع من قبل علة توجب وجوده في الموضوع. وكلا المعنيين كما هو واضح يفيد أن الأول هو الذي يحمل من غير وسط، إلا أن أولهما قد يحمل على ما يمتنع حمله على الثاني، أعني أنه قد يُحمل بوسط هو سبب وجوده في الموضوع. وهذا الصنف هو المشترط في المقدمات، وإن كان لا يخص مقدمات البرهان المطلق، وهو بعينه المشترط في النتائج، وذلك أن المطالب البرهانية هي التي يطلب وجودها في الموضوع، لا بسبب وجودها في طبيعة أخرى، سواء كانت أعم أو أخص أو مساوية. وأما الصنف الآخر فيخص المقدمات فقط، ومقدمات البراهين المطلقة على وجه الخصوص. والحق أن هذا الصنف يسمى المحمول من غير وسط، أما الصنف الأول فهو الذي يخص اسم المحمول الأول، ولذلك كانت النتائج البرهانية أول أيضا شأنها في ذلك شأن المقدمات، وإن كانت بعض المقدمات تمتاز بكون المحمول فيها محمولاً من غير وسط أصلا [23].

ومن هنا يتبين أن المقدمات إذا كانت كلية فإن النتائج تكون

كذلك، وذلك لأن المقدمات الكلية كما هو معروف يلزم عنها بالضرورة نتائج كلية، ومن ثم فلا سبيل الى أن يقوم على الجزئيات بما هي جزئيات برهان على الاطلاق، كما لا سبيل الى أن تستعمل في مقدمات البرهان مقدمات جزئية، وإن كانت في المادة الضرورية، لأنها ستكون ضرورية بالعرض لا بالذات. وقد تقدم من قولنا في طبيعة البرهان ما فيه كفاية.

وتأسيسا على كل ما تقدم نتبين أن البرهان المطلق بحكم طبيعة مقدماته ونتائجه لا يقوم على موضوع من الموضوعات دون بيان أسبابه القريبة الخاصة، لأن الأسباب البعيدة غير الخاصة هي أسباب بالعرض لا بالذات، وقد تقدم أن السبب في كون البرهان كذلك هو أن ما يتبين به إنما يتبين بمقدمات ذاتية ومناسبة وخاصة، الى غير ذلك من خواصها وشروطها. ولمّا كان العلم المحقق هو العلم الذي لا يشوبه ما بالعرض أصلا، وجب أن يكون علما بالمبادىء الخاصة بالمعلوم، أي بأسبابه الخاصة. وقد قلنا إن الأسباب الخاصة هي الأسباب القائمة في الموضوع لا المفارقة له.

غير أن مقدمات البراهين ليست دائما ذاتية وخاصة بطبيعة واحدة، بل قد تكون مقدمات عامة لطبائع كثيرة تستعمل في أكثر من موضوع واحد، أي في أكثر من علم واحد. ولكن الاعتراف بهذا الصنف من المقدمات، وبجواز استعماله في البراهين، لا يطعن فيما ذهبنا اليه من شروط في المقدمات والنتائج، لأن الاستعمال البرهاني لهذه المقدمات لا يختلف في حقيقة الأمر عن استعمال المقدمات الذاتية الخاصة، كما سنرى ذلك في فحصنا لهذه المسألة عند حديثنا عن تباين موضوعات العلوم، حيث

سننتهي إلى أن الاعتراف بمثل هذه المقدمات لا يؤدي بالضرورة إلى القول باختلاط موضوعات العلوم، ولا باندراجها تحت جنس واحد يعمها جميعا.

ومن الممكن أن نشير في هذا السياق الى أن هناك تصنيفا آخر لمقدمات البراهين، إذا نظرنا اليها بجهة أخرى، أعني لا من جهة ما ينبغي أن تتوفر عليه من شروط في ذاتها، كما فعلنا فيما تقدم، بل من جهة علاقتها بالمستعمل لها والمبرهن بها. وهذا التصنيف المشار اليه، وإن كان أدخل في باب نظرية العلم منه في باب نظرية البرهان، فاننا نريد أن نختتم به هذه الفقرة على جهة التوطئة لما يليها من فقرات في مبحث نظرية العلم.

ومقدمات البراهين من هذه الجهة أصناف أربعة (24).

إمّا مقدمات معروفة بنفسها، وهي ما يمكن أن نطلق عليه اسم البديهيات إذا كانت أوائل غير مبرهنة. وذلك لأن المقدمات المعروفة بنفسها إما أن تكون أوائل، أو نتائج لبراهين سابقة، وفي هذه الحالة تسمى أصولا مسلّمة، أعني أن علما يتسلمها من علم آخر.

وإمّا أصول موضوعة، وهي ما يمكن أن ندعوه مسلّمات يطالَب المتعلم بقبولها وتسليمها، وهي دون المعروفة بالطبع في البيان والوضوح، ولذلك يكون للمتعلم بها تصديق مّا، دون التصديق الذي يكون له بالمقدمات المعروفة بنفسها.

وإما مصادرات يُلزم المتعلم بقبولها، وقد لا يكون له بها تصديق، بل ربما كان له تصديق بعكسها.

وإما حدود، وهي وإن كانت تُتسلَّمُ، شأنها في ذلك شأن المصادرات والأصول الموضوعة، فإنها ليست قضايا ولا مقدمات في الحقيقة، وإنما هي كالألفاظ المفردة لا يلحقها صدق ولا كذب. وهي إلى جانب ذلك تفهم ذات الشيء بخلاف المصادرات والأصول الموضوعة.

هذه هي المقدمات الأول التي يتأسس عليها كل برهان، ولئن كان الصنف الأول منها هو الذي تنحل إليه جميع مقدمات البرهان، فإن للأصناف الثلاثة الأخرى دورا أساسيا في بناء البرهان في العلم. وما ينبغي التأكيد عليه هاهنا هو أن الخواص والشروط التي تحدثنا عنها بصدد مقدمات البرهان المطلق، تنسحب على هذه الأصناف من المقدمات، بل إنها أولى المقدمات بتلك الشروط والخواص. ومن ثم فإنها فضلا عن كونها هي أيضا كلية وضرورية، فإنها ذاتية وأولية لطبيعة واحدة، وليست عامة لأكثر من طبيعة واحدة. وهذا يعني أن لكل علم خاص مقدماته المعروفة بنفسها، وأصوله الموضوعة، ومصادراته وحدوده.

3. أصناف البرهان

أشرنا في موضع متقدم إلى أن البرهان المقصود هاهنا أولا هو البرهان المطلق، كما انتهينا إلى أن اسم البرهان مقول بتقديم وتأخير، أعني أن يقال أولا وبتقديم على البرهان المطلق، ويقال ثانيا وبتأخير على برهان السبب وبرهان الوجود، وبخاصة على برهان الوجود أو الدليل. وإذا تم التأكيد فيما تقدم على أن النظر في مقدمات البرهان المطلق ليس نظرا فيها من حيث هي أحد الموجودات، بعبارة ابن رشد، وإنما هو نظر في تقدير أصنافها

والأوصاف التي إذا اعتُبرت أمكن أن تفضي بالانسان إلى اليقين، فإن النظر هاهنا في مقدمات براهين الوجود يشبه أن يكون، على العكس من ذلك، نظرا فيما تستعمله العلوم من مقدمات، ما دامت العلوم بشكل عام، كما سنرى، تستعمل هذا الصنف من البراهين أكثر من استعمالها للبرهان المطلق.

وإذا كان الأمر كذلك فاننا سنقسم حديثنا من الفرق بين البرهان المطلق وبرهان الوجود الى قسمين : نثبت الأول منهما في هذه الفقرة، لانحصاره في بيان الفروق العامة الصورية بين الجنسين المذكورين من البرهان، أعني الفروق بين طبيعتهما. أما القسم الثاني فنثبته في مبحث نظرية العلم، لتعلقه بالفرق بينهما في الممارسة العلمية، أعني من حيث هما آليتان نظريتان متباينتان تجتمعان في البرهنة على مطالب محددة في علوم ترتبط فيما بينها بعلاقات خاصة.

لا يشك ابن رشد في أن التصنيف الثلاثي للبراهين الى براهين مطلقة وبراهين وجود وبراهين أسباب من الأمور المعروفة بنفسها [25]. ولكن الاعتراف بهذا التصنيف لا يرجع إلى وضوحه وبداهته فقط، بل يرجع إلى أن الموضوع المجهول الذي نطلب معرفته إنما يتبين بموضوع آخر معروف، ولا يكون هذا البيان برهانا إلا إذا كان بين الموضوعين علاقة ذاتية، والعلاقة الذاتية بين المعروف والمجهول إما أن تكون علاقة متقدم معروف بمتأخر مجهول، وإما أن تكون على العكس من ذلك. وإذا كان الأمر كذلك فاننا إما أن نبين المجهول بالمعروف المتقدم عليه، وفي هذه الحالة يكون برهاننا برهانا مطلقا، يعطي سبب المجهول ووجوده. وإمّا أن نبين المجهول بمعروف

متأخر عنه يعطي وجوده فقط، وفي هذه الحالة يكون برهاننا برهان وجود أو دليل.

أما الصنف الثالث من البراهين، وهي براهين الأسباب، فإنها وإن كانت هي أيضا تبين المجهول بمعروف متقدم عليه، إلا أنها لا تتأتى إلا بعد بيان وجود ذلك المجهول، ولذلك نكتفي ببيان سببه. ومن هذه الجهة يقال إن برهان السبب هو الذي يعطي السبب فقط، إذا كان الوجود معلوما. ولهذا يقول ابن رشد إن هذا الصنف من البراهين إنما يأتلف من الأسباب التي تلزم وجود المسببات بالضرورة، وليس ظرفها المسببات بالذات، كما هو الشأن في البراهين المطلقة.

وإذا تأملنا أمر هذا الصنف من البراهين، من جهة احتياجها لقيام براهين الوجود أولا، فإننا قد نذهب إلى أنها ليست في الحقيقة جنسا ثالثا من البراهين قائم الذات، كالشأن في الجنسين الآخرين. هذا إلى أن العلاقة الذاتية بين المجهول والمعروف هي كما قلنا إما علاقة متقدم بمتأخر أو علاقة متأخر بمتقدم، وليس هناك علاقة ذاتية ثالثة تخص هذا الصنف من البراهين. ولعله لهذا السبب كانت المقارنة بين البراهين تنحصر في بيان الفرق بين البرهان المطلق وبرهان الوجود.

فما هي طبيعة هذا البرهان الجديد الذي نعتقد أنه يسجل انفتاحا على المعرفة العلمية، أو اعتبارا للممارسة العلمية، ويخفف من صرامة ما انتهت اليه نظرية البرهان في اقتصارها على التنظير للبرهان النموذج، أو بعبارة أوضح ما انتهت اليه في تأكيدها غير المباشر على أن النموذج البرهاني

الأوحد هو النموذج الرياضي. وقبل ذلك ما هي مشروعية هذا البرهان الجديد الذي يخرج عن شروط النموذج (26) ؟

الواقع أنه لا بد من الاعتراف أولا بحماس ابن رشد في الدفاع عن مشروعية هذا البرهان في مواجهة من يشكك في طبيعته البرهانية، وينكر عليه أن يكون من صنف البراهين، وفي مقدمتهم ابن سينا الذي لا يرى في الدليل برهانا، بدعوى أننا لا نقف فيه على أن المتأخر ذاتي للمتقدم، إلا اذا تم الوقوف على السبب الذي من أجله وجد المتأخر عن المتقدم. ولما كنا لا نشعر في براهين الوجود بهذا السبب، فإن مقدماته المؤلفة من الأعراض الذاتية التي لا نشعر بنسبتها الذاتية الى الموضوع، لا تختلف عن المقدمات الاستقرائية، ومن ثم فإن برهان الوجود لا يعدو أن يكون صنفا من أصناف الاستقراء لا صنفا من أصناف البرهان.

واذا كان ابن رشد قد انتهى في موضع سابق مع أرسطو الى أن براهين الدلائل نوع من أنواع البيان الاستقرائي (27) ، بدعوى أن لا برهان إلا البرهان المطلق، وذلك في سياق خاص هو بيان استحالة الدور في البرهان المطلق، فإن ذلك، وإن كان ما يزال في حاجة الى تأمل، لا يطعن في دفاعه هاهنا عن مشروعية هذا الصنف من البراهين. وكيفما كان الأمر فإن ابن رشد يؤكد، بشكل صريح لا يدع مجالا لأي تأويل، أن التصديق الذي ننتهي اليه في براهين الوجود، وإن كان أقل رتبة من التصديق الذي ننتهي اليه في البرهان المطلق، فإن ذلك لا يرفع عنها الطبيعة البرهانية، وذلك لأن هذا البرهان ليس استقراء في الحقيقة، ولا مقدماته كالمقدمات الاستقرائية. والسبب في ذلك أننا نشعر بكون العرض ذاتيا لموضوعه من قبل

طبيعة الموضوع نفسه، ولسنا نشعر بذلك فقط عندما نقف على سبب وجوده في الموضوع. أما شعورنا بكون العرض ذاتيا لموضوعه في مقدمات الدلائل، على عكس المقدمات الاستقرائية، فذلك راجع الى شعورنا بانحصاره في طبيعة الموضوع أو بانحصاره مع مقابله في الجنس القريب للموضوع، وهو الجنس الذي ينقسم به ذلك العرض ومقابله قسمة أولى.

هذا هو الفرق بين مقدمات براهين الوجود والمقدمات الاستقرائية، أما الفرق بين مقدماته ومقدمات البرهان المطلق، فهو فرق مزدوج، نظرا لكون براهين الوجود على صنفين (28).

أولهما هو الصنف الذي يأتلف من مقدمات ذوات أوساط، أي من مقدمات هي أسباب بعيدة. أما البرهان المطلق فيأتلف، كما قلنا، من مقدمات غير ذوات أوساط أي من أسباب قريبة. وهذا يعني أن هذا الصنف الأول من براهين الدلائل يشبه البراهين المطلقة في كونه يبين هو أيضا المتأخر بالمتقدم، إلا أنه يختلف عنها في كون المتقدم فيه هو سبب بعيد. والمتقدم في المطلقة سبب قريب. ولكن هذا يعني أيضا أن براهين الوجود لا تكون دائما بيانا للمتقدم بالمتأخر، بل قد تكون هي أيضا بيانا للمتأخر بالمتقدم. غير أن هذا الصنف لا يأتلف بالذات، كما يقول ابن رشد، إلا في الشكل الثاني ولا يكون بالضرورة إلا سالبا، أما البرهان المطلق فلا يتأتى إلا في الشكل الأول، أشرف الأشكال، وهو أخص الأشكال وأحقها أن يكون شكل البرهان المطلق أشرف البراهين. ولعل مما يبين ذلك أن التعاليم، وهي أحق العلوم بالبرهان المطلق، لا تستعمل في الأكثر إلا الشكل الأول. هذا الى أن البراهين المطلقة إنما تكون في الشكل الأول، لأن

نتائجها موجبات كلية، وهذا الصنف إنما ينتج في الشكل الأول (29).

وأما الصنف الثاني، وهو أحق الصنفين باسم الدليل كما يقول ابن رشد، فهو الذي يتبين فيه المتقدم بالمتأخر، أي العلة بالمعلول. وهو وإن كان يشبه البرهان المطلق في كون مقدماته غير ذوات أوساط، فإنه يختلف عنه في أن الوسط فيه، أي ما يجعله سببا في برهانه إنما هو معلول لا علة. إلا أن هذا المعلول من شرطه أن يكون من المعلولات الخاصة بعللها، أي تلك التي تنعكس عليها في الحمل، وذلك بشرط أن تكون المعلولات أعرف عندنا من العلل. وبدون هذا الاشتراط، أعني اشتراط كون المعلول خاصا بالعلة، لا يمكن أن يلزم عن وجوده وجود العلة. واللزوم بين العلة والمعلول أو بين المتقدم والمتأخر هو، كما يقول ابن رشد، على أنواع ثلاثة :

ــ أولها : اللزوم المتساوي بين العلة والمعلول وفي هذا اللزوم يتأتى البرهان المطلق وبرهان الوجود. فإذا كان المعلول أعرف عندنا، كما هو الشأن في الصنف الثاني من الدلائل، أمكن أن نؤلف برهان وجود فقط، ومنه يمكن المسير الى بيان السبب. وأما اذا كانت العلة هي الأعرف عندنا، فإنه إنما يتأتى في هذه الحالة برهان مطلق فقط.

ــ والثاني : لزوم المتأخر عن المتقدم، أي لزوم المعلول عن العلة، دون أن ينعكس اللزوم، كما رأينا في النوع الأول. وفي هذه الحالة لا يتأتى إلا برهان مطلق فقط، وذلك اذا كانت العلة أعرف عندنا. أما اذا لم تكن كذلك، فلا يتأتى برهان أصلا.

ــ والثالث : لزوم المتقدم عن المتأخر، أي العلة عن المعلول، دون

إمكان العكس. ولا يمكن أن يتأتى في هذه الحالة إلا برهان وجود فقط، كما لا يمكن المسير منه الى بيان السبب، كما هو الشأن في النوع الأول (30).

هناك إذن صنفان من براهين الوجود أو الدلائل، أما إضافة تامسطيوس صنفا ثالثا وزعمه أنه الذي يتبين فيه المتأخر بالمتأخر، فإضافة فاسدة، لأن هذا الصنف المضاف ليس برهانا في الحقيقة، وذلك لانتفاء أي نسبة ذاتية بين المتأخرين، وقد قلنا إن النسب الذاتية هي إما أخذ المحمول في حد الموضوع أو أخذ الموضوع في حد المحمول، وكذلك هو الأمر فيما ذهب اليه أبو نصر حينما أرجع براهين الوجود الى صنفين : أحدهما يبين به المتقدم بالمتأخر، وهو الصنف الثاني الذي ذكرناه قبل. والثاني الذي يتبين به المتأخر بالمتأخر، وهو كما قلنا ليس برهانا إلا بالعرض. أما اشتراط أبي نصر أن يكون بين المتأخرين إحدى النسب الذاتية فاشتراط لا معنى له، لأنه لا يعدو أن يكون تناقضا (31).

III. نظرية العلم

لقد قدمنا في فقرة سابقة ما يشبه أن يكون تبريرا قسمنا بمقتضاه موضوع هذا البحث الى مبحثين رئيسيين : اقترحنا للأول منهما اسم نظرية البرهان، ووضعنا للثاني اسم نظرية العلم. ولكن هذا التبرير، رغم وجاهته، لا يذهب بعيدا في تفسير انقسام النظرية نفسها، أعني نظرية البرهان، الى مبحثين يبدوان متوازيين رغم تكاملهما الظاهر، وهي نظرية يعلن ابن رشد غير ما مرة أنها تُعنى بالنظر الى البرهان المطلق، وإلى مقدماته الأول، لا من

حيث هي أحد الموجودات، ولكن من حيث أن مراعاة شروطها يفضي بالانسان الى اليقين التام. فكيف إذن تم الانتقال الى النظر فيما أسميناه واقع الممارسة العلمية ؟ ليس بأيدينا ما يسمح بالاجابة على هذا السؤال في اطمئنان، كما اننا لا نملك من المعطيات ما يمكننا من رفع هذه المفارقة، ولكن يشبه أن يكون الوعي بأن الاستمرار في تحليل آليات البرهان المطلق، سواء باعتباره أحد الموجودات أو باعتبار معاكس، قد يؤدي الى اشكالات لا مخرج منها، لعل من بينها نفي الطابع العلمي عن كثير من العلوم التي لا تستجيب براهينها لشروط البرهان المطلق، والسقوط بالضرورة في نزعة رياضوية، على اعتبار أن علوم التعاليم هي وحدها العلوم البرهانية، هذا إن لم تكن نظرية البرهان مجرد وصف للبرهان الرياضي. ونظرا لهذا السبب فيما يبدو تم الاعتراف بوجود صنف آخر من البرهان، بل ربما كان هذا الاعتراف بالحماس الذي وضع به، إنما هو اعتراف في حقيقة الأمر بواقع علمي آخر يختلف عن العلم الرياضي، وإن كان دونه مرتبة في التصديق واليقين، فضلا عن كونه اعترافا بتراتب في العلم الرياضي نفسه، أو في العلوم الرياضية بعبارة أدق. وقد تكون المقارنة بين البرهان المطلق وبرهان الوجود مما يشهد لهذا التأويل. ونعني بالمقارنة بيان الفروق بين البرهانين لا في ذاتيهما أو من حيث طبيعتهما كما فعلنا في المبحث السابق فقط، بل نعني في القصد الأول بيان الفرق بينهما في الحالة التي يجتمعان فيها على بيان مطلوب واحد في علمين مختلفين، وهو بيان لا معنى له إلا بالنظر اليهما من حيث أنهما أحد الموجودات، إذا فهمنا من عبارة أحد الموجودات أن البرهانين ممارستان يشهد لهما واقع معين، هو واقع الممارسة العلمية، أو مستوى من مستوياتها على الأقل، وهو المستوى الذي تتحرك فيه علوم معينة ترتبط فيما بينها بعلاقات خاصة، نظرا لأسباب سنأتي على ذكرها فيما بعد.

غير أن هذا التأويل لا يعني بتاتا وجود قطيعة مطلقة بين المبحثين، وذلك أن كثيرا مما سنورده في هذا المبحث الثاني قائم أساسا على ما انتهينا إليه في المبحث الأول، ولا يمكن إدراك معانيه أو فهم مقاصده إلا على ضوء ما قُدّم قبله. فالفقرة التي سنتحدث فيها عن تباين موضوعات العلوم، على سبيل المثال، تجد تأسيسها المنطقي الابستمولوجي فيما ذكرناه عن شروط مقدمات البرهان ومبادئه. وهكذا فإنه لا ينبغي أن نضخم من التأويل السابق الى الحد الذي يجعلنا ننظر الى فقرات هذا المبحث في استقلال مطلق عما تقدم، بل علينا أن ننظر اليها كما لو كانت امتحانا أو اختبارا لما انتهت اليه فقرات المبحث الأول في تحليلها الصوري لآليات البرهان.

1. تباين موضوعات العلوم

لعل من أهم الخلاصات التي ننتهي اليها بالضرورة مما وضعناه في مقدمات البرهان من شروط وخواص، هو أن هذه المقدمات ليس لها أبدا، من حيث هي مقدمات برهانية، أن تتجاوز طبيعة الجنس الموضوع لها. ولمّا كانت هذه المقدمات مختلفة متباينة، لا عموم فيها ولا اشتراك، كانت العلوم بالضرورة مختلفة متباينة. أعني أن اختلاف المقدمات والمبادىء مؤشر على اختلاف الموضوعات، وإن كنا نصادر ضمنيا منذ البدء على اختلاف الموضوعات، فاختلاف الموضوعات إذن يؤدي الى اختلاف المقدمات، واختلاف المقدمات يؤدي بالضرورة إلى اختلاف الموضوعات. وذلك أنك لو حللت مثلا المقدمات المستعملة في كل علم على حدة الى أن تنتهي بها الى مبادئها الأول غير المبرهنة، لوجدتها مختلفة، وذلك لأن المبادىء الأول في كل علم ينبغي أن تكون خاصة بالطبيعة الموضوعة لذلك العلم نفسه. ولما

كانت الطبائع الموضوعة مختلفة كانت العلوم مختلفة، فالوحدة مثلا باعتبارها موضوعا من موضوعات علم العدد تختلف عن النقطة التي تعتبر من موضوعات الهندسة، ولهذا لا يمكن أن يختلط البرهان على الوحدة بالبرهان على النقطة. ومن ثم فليس للمهندس أن يُدخل في براهينه موضوعا عدديا، ولا للعددي أن يستعمل موضوعا هندسيا. وهكذا نتبين تهافت الزعم القائل بأن المبادىء واحدة لجميع العلوم، لأنه سيؤدي بالضرورة الى القول بأن الموجودات واحدة وتبقى الطبائع المختلفة، وبأن العلم البرهاني واحد فتختلط العلوم وتتداخل موضوعاتها ويصبح في الامكان، على ضوء هذا الزعم، بيان أي موضوع في أي علم اتفق، وهو أمر مستحيل، كما نتبين أيضا استحالة قول من يزعم أن المبادىء نوعان : مبادىء عامة تنتمي الى جنس واحد عام، ومبادىء خاصة ترجع الى الأنواع الداخلة تحت هذا الجنس الواحد. وذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت العلوم أجزاء لعلم واحد، أي أنواعا لجنس واحد. ولكن الأمر ليس كذلك، لأن العلوم أجناس أول لا ترتقي أو لا تندرج تحت جنس عال يعمها جميعا. نعم هناك مقدمات عامة يشترك فيها أكثر من علم واحد، ولكن هذا لا يطعن في كون العلوم مختلفة لاختلاف مبادئها الأول واختلاف موضوعاتها. فما القول إذن في هذه المقدمات العامة المشتركة (32) ؟

الحق أنه لا تعارض بين المقدمات الذاتية الخاصة والمقدمات العامة التي تظهر أنها تستعمل في أكثر من علم واحد، وذلك لأن العموم الظاهر في هذا الصنف من المقدمات ليس من العموم الذي يقال بتواطؤ، بمعنى أنها لا تستعمل في العلوم التي تشترك فيها بمعنى واحد وبصيغة واحدة. كما أنه ليس من العموم المقول بتشكيك، فالمقدمة العامة التي تقول مثلا إن الأشياء

المساوية لشيء واحد متساوية لو كانت مقولة بتشكيك، أي بتقديم وتأخير، لكان العلم الذي ينظر في الكم علما واحدا، ولاختلط موضوع العدد بموضوع الهندسة. واذا كان عموم هذه المقدمات ليس عموم تواطؤ، ولا عموم تشكيك، فإنه عموم اشتراك. إلا أن العلوم التي تشترك في استعمالها لا تستعملها في عمومها المطلق، ولا في معنى واحد، بل بمعان خاصة، بحيث يحاول كل علم على حدة أن يدنيها من موضوعه الخاص، حتى لا يصبح فرق بينها وبين مقدماته الذاتية الخاصة. فالمهندس مثلا حينما يستعمل المقدمة العامة المذكورة سابقاً يقول : الخطوط المنطبقة على خط واحد منطبقة بعضها على بعض، وهكذا الحال في سائر المقدمات العامة. ومن هنا يتبين أن هذه المبادىء العامة التي تتبين بها موضوعات كثيرة في علوم كثيرة لا ترجع الى جنس واحد يعم جميع تلك العلوم، وإنما هي بمعنى من المعاني بمثابة العناصر الأولى للمبادىء، ومن هذه الجهة صارت تبدو عامة مشتركة.

الاعتراف إذن بهذا الصنف من المقدمات لا يلغي كما قلنا تباين المقدمات الخاصة، وتباين موضوعاتها. ولعل مما يزيد في تأكيد هذا التباين هو طبيعة البرهان نفسه التي تتقوم من ثلاثة أمور هي : موضوع العلم، والمبادىء الخاصة، والمحمولات المطلوبة، وليس في واحد من هذه اشتراك بين العلوم أصلا، فلكل علم موضوعه الخاص ومبادؤه الخاصة ومطلوباته الخاصة. ومن هنا يتبين، كما يقول ابن رشد [33]، استحالة استعمال مقدمتي البرهان الكبرى والصغرى في علمين مختلفين بجهة واحدة، أو استعمال الكبرى مع كون الصغرى مختلفة بالموضوع في علمين متباينين، لأن هذا يطعن، كما هو بيّن فيما قدمناه قبل، من أن مقدمات البرهان ذاتية وأولية

للموضوع المنظور فيه، أي أنها أسباب خاصة به غير مشتركة ولا عامة لأكثر من موضوع واحد. هذا الى أنه لا يمكن أن يوجد عرض ذاتي واحد لموضوعين مختلفين، لأن العرض الذاتي، كما تقدم، لا يمكن إلا أن يكون داخلا في حد الموضوع. وهكذا يتضح أن نقل موضع برهان من علم الى آخر أمر مستحيل، لأنه يقتضي أن يكون المطلوب في العلمين واحدا بالموضوع والجهة.

على أن تباين العلوم ليس أمرا مطلقا، ولا امتناع النقل بينها أو ما يشبه النقل أمرا مستحيلا على الشمول والاطلاق، وذلك لأن هناك علوما تتمايز عن غيرها بكونها ترتبط بعلاقات خاصة، تخفف من حدة الحكم بتباين العلوم وتسمح بالحديث عن نوع معين من العلاقات بينها وعما يشبه أن يكون نقلا للبراهين من واحد منها إلى الآخر، كما نلحظ ذلك مثلا في العلاقة التي تربط علم العدد وعلم الموسيقى، أو العلاقة بين علم الهندسة وعلم المناظر. فما هي إذن طبيعة هذه العلاقة ؟ إنها بعبارة واضحة العلاقة التي تجمع بين علمين ينظران في طبيعة واحدة مركبة، فينظر أحدهما الى هذه الطبيعة بإطلاق، وينظر اليها الآخر بتقييد، مثل علم العدد الذي ينظر في النسبة العددية مثلا بإطلاق، وعلم الموسيقى الذي ينظر الى النسبة بين الأصوات. وكذلك مثل الهندسة التي تنظر في الخطوط باطلاق، وعلم المناظر الذي ينظر في الخطوط الشعاعية. وفي مثل هذه الحالة يمكن للعلم الأدنى أو الخاص، وهو الناظر الى الموضوع بتقييد، أن يستعمل في مبادىء براهينه ما تبين في العلم الأعلى أو العام، وهو الناظر الى الموضوع باطلاق. مثال ذلك علم المناظر فإنه يتسلم كثيرا من البراهين الهندسية، ويجعلها مبادىء لما يروم البرهنة عليه في موضوعه الخاص، وذلك لأن العلم الخاص

ينظر فيما ينظر فيه العلم العام مع إضافة لاحق آخر جديد يكون موضوع العلم العام سببا له. ومن هنا ندرك العلة في أن العلم الأعلى أو العام يعطي في الموضوع الواحد بعينه سببه القريب، أما العلم الأدنى أو الخاص فيعطي وجوده فقط. وسنعود الى هذه المسألة عند حديثنا عن الفرق بين البرهان المطلق وبرهان الوجود، ولكننا نريد أن نوضح أمرا فيما يتعلق بهذا التمييز بين العام والخاص، وهو أن الفصل بينهما في طبيعة براهينهما ليس فصلا مطلقا، لأن العلم الخاص لا ينتج براهين وجود فقط، بل قد يقدم هو أيضا براهين مطلقة بما يخصه من أسباب.

ولكن الحديث عن طبيعة العلاقة بين هذه المجموعة من العلوم يثير عدة إشكالات، نذكر منها في هذا السياق إشكالين رئيسيين اثنين :

أولهما : إن هذا النوع من العلاقة ليس وقفا على علوم التعاليم، أو لا يقوم فقط بين علوم رياضية أكثر تجريدا وأخرى أقل تجريدا، وإنما يقوم أيضا بين العلم الطبيعي وكثير من علوم التعاليم التي تشترك معه في النظر الى موضوعات واحدة. فهل يصدق على هذه العلاقة ما أكدناه بصدد الهندسة والمناظر مثلا، أو بصدد العدد والموسيقى ؟ أم أنه نوع جديد مما يربط بين العلوم من علاقات ؟

والثاني : هو ما نلحظه من علاقات أيضا بين العلم الطبيعي وبعض علوم التعاليم من جهة، وبين الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة من جهة أخرى. وذلك أننا نرى أن ما بعد الطبيعة يتسلم بعض موضوعاته من العلمين المذكورين. فهل تخضع هذه العلاقة التي يبدو أنها تتجه اتجاها

صاعدا لما تخضع له العلاقة السابقة ذات الاتجاه النازل، أعني علاقة العلم العام بالعلم الخاص ؟.

أما الاشكال الأول فإن الظاهر هو أن العلاقة التي تجمع العلم الطبيعي والتعاليم شبيهة بما بين المناظر والهندسة مثلا من علاقات، أو هي نفسها (34) . وذلك أنه يصدق على هذين العلمين أيضا أن أحدهما ينظر الى الموضوع باطلاق والآخر ينظر اليه بتقييد، أو أنهما يشتركان في مطلوب واحد بالموضوع مختلف بالجهة. واذا كان الأمر كذلك فإن العلم الطبيعي، وهو الذي ينظر الى الموضوع بتقييد، قد يتسلم بعض مبادىء براهينه مما تبين في التعاليم، شأنه في ذلك شأن المناظر مع الهندسة (35) . ولكن الحقيقة غير ذلك لأن العلاقة بين العلم الطبيعي وعلوم التعاليم هي غير العلاقة التي تربط علوم التعاليم فيما بينها، وذلك أن العلوم التي تنظر من هذه في الموضوع باطلاق، أو من جهة النقصان كما يقول ابن رشد مع أرسطو، والعلوم التي تنظر الى الموضوع نفسه بتقييد، أي من جهة الزيادة، ترتبط بعلاقة خاصة يكون فيها الحد الأوسط، أي السبب الذي يقدمه العلم الأعلى مثل الهندسة أو العدد إلى العلم الأدنى مثل المناظر والموسيقى، سببا قريبا لموضوع العلم الأدنى. والعلة في ذلك أن نسبة العلم الأعلى الى الأدنى كنسبة الصورة الى المادة، أعني أن موضوع الأعلى صورة لموضوع الأدنى، ومن هذه الجهة أمكن للأعلى أن يعطي السبب القريب للأدنى. واذا كنا نقول إن العلم الأعلى كالجنس للعلم الأدنى، فإننا لا نعني الجنس في معناه الحقيقي، وإلا لما أمكن للأعلى أن يعطي السبب القريب. أما العلاقة بين التعاليم والعلم الطبيعي فهي مختلفة في الطبيعة، وذلك أنه فضلا عما يميز نظر التعاليمي عن الطبيعي من كون الأول ينظر الى الموضوع مجردا من

الهيولي والآخر ينظر الى الموضوع من حيث هو في هيولي، فإن السبب الذي يقدمه التعاليمي ليس سببا قريبا بالنسبة للطبيعي بل هو سبب بعيد. مثال ذلك أن التعاليمي حينما يحاول البرهنة على شكل السماء يقول، وهو يرى إلى موضوعه مجردا من الهيولى، إن شكل السماء إنما صار كرويا لأن الخطوط التي تخرج منه الى المركز متساوية. أما العالم الطبيعي فينظر اليه من حيث هو نهاية لطبيعة الجرم السماوي، ويعطي سبب استدارة شكله فيقول : إنه إنما صار كذلك من قبل أن حركته دوراناً. وأنه جرم لا ثقيل ولا خفيف. ومن هنا يتبين استحالة تسلم الطبيعي نتائج البراهين التعاليمية، كما يقع بين هذه العلوم فيما بينها. غير أن هذا لا يمنع من القول أن التعاليمي، في بعض الحالات، قد يعطي أسباب ما يتبين وجوده في العلم الطبيعي، كما سنرى في إشارتنا الى تراتب العلوم التي تتضافر على بيان مطلوب واحد. ولكن هذا لا يجوز القول بأخذ العلم الطبيعي عن التعاليم كما تأخذ المناظر عن الهندسة.

أما الاشكال الثاني فإن الاشتراك الظاهر بين العلم الطبيعي والتعاليم من جهة وما بعد الطبيعة من جهة أخرى، يختلف عن الاشتراك القائم بين الهندسة والمناظر أو العدد والموسيقى [36]. وذلك أن ما يتسلمه الميتافيزيقي من وجود المفارقات وعددها ليس مبدأ سبب وإنما هو مبدأ وجود، بمعنى أنه لا يتسلم نتائج برهان ليضعها حدودا وسطى فيما يروم بيانه، وإنما يتسلم وجودا متأخرا يشكل جزء موضوع له. وهذا على النقيض مما تبين في العلاقة التي تجمع العلم الأعلى العام بالعلم الأدنى الخاص، كما تقدم. ولهذا كانت علاقة من طبيعة أخرى لا تعنينا بالذات فيما نحن بصدد بيانه من علاقات بين العلوم النظرية الجزئية، لا بين هذه العلوم والعلم الكلي، وهو ما بعد

الطبيعة الناظر في الموجود لما هو موجود.

والحق أننا نلمس ها هنا إحدى الاشكاليات الرشدية الكبرى، وأعني بوجه خاص اشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة، ما دامت العلاقة بين التعاليم وما بعد الطبيعة أقل إشكالا، أو لا تطرح على الأقل من الصعوبات والاشكالات ما تطرحه العلاقة الأخرى، نظرا لأسباب لا مجال الى ذكرها في هذا السياق، وحسبنا ها هنا أن نثير الانتباه الى هذا النوع من الاشكاليات، في النظر الى الخطاب الرشدي، الى أن يفرد لها بحث خاص.

وخلاصة القول أنه لا يجوز لعلم من العلوم البرهانية النظرية الجزئية أن يبين موضوعا خاصا بالفلسفة الأولى وهي العلم الكلي، وإن كنا سنشير في فقرة لاحقة الى ما للفلسفة الأولى من دور في بيان مبادىء العلوم بمعنى ما. كما أنه لا يجوز لعلم من العلوم أن يبين ما يخص علما جزئيا آخر، ولا أن ينقل البرهان من علم الى آخر، اللهم إلا في حالة واحدة، هي ما تحدثنا عنه في علاقة العام بالخاص. ولا تطعن هذه العلاقة فيما قيل قبل من أن الحد الأوسط، أي السبب، يجب أن يكون من طبيعة الموضوع المنظور فيه، لأنه قد يكون الحد الأوسط من طبيعة أعلى من موضوع العلم، كما شرحنا فيما تقدم. كما لا تعارض علاقة العام بالخاص ما ذهبنا اليه قبل بصدد شروط مقدمات البرهان، ومن أن كل علم يبين موضوعه بعلته الخاصة به، لأنه من الممكن أن يبنيه بعلة ترجع الى علم آخر أعم منه. هذا الى أن الاشتراك بين العلم العام والعلم الخاص لا يسمى نقلا في الحقيقة، أي نقل برهان من علم الى آخر، وإنما يسمى أصلا موضوعا أو مسلما، أي ما ينقل إلى الأدنى

أو الخاص. أما النقل بمعناه الصحيح فيقتضي أن تكون المقدمات واحدة والمطلوب واحدا من جميع الوجوه وهذا مستحيل.

والواقع أن مسألة العلاقة بين موضوعات العلوم، وما تطرحه من إشكالات، إنما تثار في هذا الصنف فقط، أعني في الصنف الذي تجمعه علاقة العام بالخاص. كما أن مبحث الاختلاف بين برهان الوجود والبرهان المطلق، اذا كانا في علمين، مبحث لا معنى له إلا بين هذه العلوم التي تعم موضوعات بعضها موضوعات البعض الآخر، لأن الخلاف بين البرهانين في ذاتيهما ومن حيث طبيعتيهما يغني عن إثارة الموضوع بينهما في هذه الحالة.

والواضح أن الخلاف الذي عرضنا له بين البرهانين، وهو خلاف بالنظر الى طبيعتيهما، أي أنه خلاف في طبيعة الحد الأوسط فيهما، أعني طبيعة الأسباب التي يقدمها كل واحد منهما، هو الخلاف الذي يكون بينهما اذا اجتمعا في البرهنة على موضوع واحد في علم واحد، أو على موضوعات متعددة في علم واحد، وذلك لأنهما في هذه الحالة يختلفان بأن الحد الأكبر في أحدهما يكون حدا وسطا في الآخر، والأوسط أكبر. أما اذا اجتمعا في البرهنة على موضوع واحد في علمين مختلفين، فإذا كان كل واحد من العلمين يبين ذلك الموضوع في استقلال عن الآخر، كما هو الحال بالنسبة للتعاليمي والطبيعي في بيان كروية القمر مثلا، فإن الخلاف بين البرهانين هو الخلاف السابق. وأما اذا كان العلمان يتضافران على بيان موضوع واحد بأن يعطي أحدهما سببه والآخر وجوده، فإن أحد العلمين وهو الأدنى أو الخاص يعطي في المطلوب بيان وجوده، إما بدليل، وإما

باعتباره من المعروف بنفسه في ذلك العلم، وإما بالتجربة، أما الآخر فيعطي سببه، فيكون في العلم الأعلى العام نتيجة البرهان، وفي العلم الأدنى الخاص حدا أوسط، أي سببا. والظاهر أن هذا لا يتم إلا بين العلوم التي تكون موضوعاتها تابعة لموضوعات علوم أعم منها، أعني العلوم التي تختلف، كما قلنا سابقا مع ابن رشد وأرسطو، من جهة النقصان والزيادة، مثل الهندسة وعلم المناظر، فإن علم المناظر يتسلم كثيرا من نتائج الهندسة فيضعها حدودا وسطى في براهين الأسباب الخاصة به، وذلك لأن العلم الأعلى باعتباره صورة كما قلنا للعلم الأسفل اذا تبين وجود موضوع ما كان ذلك الوجود سببا في العلم الأدنى.

ولكن الجديد هاهنا هو أن هذا النوع من العلاقات لا يخص العلوم النظرية فحسب بل إنه يقوم أيضا بين العلوم النظرية والعلوم العملية. وذلك أن العلوم النظرية كثيرا ما تعطي أسباب ما أثبتته العلوم العملية، وإن كان هذا يقع بوجه خاص في العلوم التي تنقسم الى نظري وعملي، مثل علم النجوم التجريبي الرصدي وعلم النجوم التعاليمي أو علم الموسيقى النظرية وعلم الموسيقى العملية، فعلم النجوم التجريبي يوقف مثلا على أن هناك كواكب لا تغيب أبدا وعلم النجوم التعاليمي يوقف على السبب في ذلك، والموسيقى العملية تقدم المبادىء التي تنظر بها الموسيقى العلمية فتقوم هذه ببيان أسباب تلك المبادىء. وهناك الى جانب هذا تعاون قد يكون من هذا النوع ولكنه ليس مقصودا هاهنا، هو ما نقف عليه بين علوم التعاليم والعلم الطبيعي من جهة، وبين ما بعد الطبيعة من جهة أخرى. وقد قلنا إن الأدنى في هذا المثال يعطي للأعلى الموضوع الذي ينظر فيه. أما في الحالات السابقة فإن الأعلى يعطي للأدنى سبب الموضوع الذي ينظر فيه، وبين

المثالين خلاف كبير. وإن كان الخلاف في العمق يكمن في كون هذه العلاقة الخاصة هي بين علوم نظرية جزئية وعلم كلي ذو منزلة خاصة في بنية المعرفة العلمية بوجه عام.

هذا وإن العلاقة بين العلوم النظرية الجزئية التي تحدثنا عنها لا تتخذ صورة علاقة ثنائية بين علمين فقط، بل قد تتسع في بعض الحالات لتصبح علاقة ثلاثية. مثال ذلك أن الهندسة كما قلنا تُقدم لعلم المناظر أسباب كثير مما يعطي هو وجوده، وعلم المناظر بدوره قد يقدم للعلم الطبيعي أسباب كثير مما يعطي هذا العلم وجوده. ولكن هل ما يجمع بين الهندسة والمناظر هو ما يجمع بين المناظر والعلم الطبيعي ؟ لقد أجبنا فيما تقدم بما يفيد أن ما يربط علوم التعاليم والعلم الطبيعي هو غير ما يربط علوم التعاليم فيما بينها. ولكن الأمر مع ذلك في حاجة الى تأمل ومراجعة. وحسبنا هاهنا أن نثير الانتباه اليه الى أن نفرد بحثا خاصا لتناول هذا الاشكال، أعني إشكال العلاقة بين التعاليم والعلم الطبيعي[37].

2. تصنيف العلوم أو تفاضلها

لم يخصص ابن رشد لموضوع تصنيف العلوم مبحثا خاصا فيما نعرفه له من مؤلفات أو مقالات، وإن كان في كلامه، في الشرح الكبير، من المعطيات ما يسمح بتقديم تصنيف يطرح من الاشكالات بقدر ما فيه من الوضوح، هذا الى أن الموضع الذي يشرح فيه معايير تفاضل العلوم من حيث وثاقة براهينها، وهو أحد المباحث الواردة في آخر المقالة الأولى، لم يصل الينا فيما وصل من شرحه الكبير لهذه المقالة في أصله العربي. ولكن ما ورد

في التلخيص أعني تلخيص البرهان قد يغني من هذا الباب الى حد ما. أما في المختصر فقد اهتم، بتوجيه من أبي نصر، بمبحث خصه لبيان استعمال البراهين في العلوم النظرية، قدم فيه معطيات كثيرة حول الموضوع. إلا أن ما يجعل الاعتماد عليها أمرا صعبا، أو أمرا غير مقبول، هو كونها أولا تأتي في سياق الحديث عن تباين العلوم واشتراكها، وهو موضوع اتخذ فيه ابن رشد موقف أبي نصر الذي رفضه في شرحه الكبير [38]، وكيفما كان الأمر فاننا لسنا هاهنا بصدد كتابة بحث خاص عن تصنيف العلوم عند ابن رشد، وإنما بصدد إكمال البحث في موضوع أعم يشكل التصنيف أحد أجزائه أو جزئياته. على أن ذلك لا يمنع من أن يظل هذا الموضوع، موضوع التصنيف، بالاضافة الى ما أشرنا اليه من موضوعات أخرى أمورا تنتظر أبحاثا خاصة.

اذا كانت العلوم تتباين من حيث الموضوع كما رأينا في الفقرة السابقة فإن تباينها على وجوه :

إما أن تتباين بإطلاق، مثل تباين موضوع العدد وموضوع الهندسة.

وإما أن تتباين في أكثر موضوعاتها، مثل علوم التعاليم والعلم الطبيعي، ولكنها تشترك في النظر الى بعض الموضوعات فيكون الموضوع في هذه الحالة واحدا من جهة مختلفا من جهة، أعني أن المطلوب فيهما يكون واحدا بالموضوع مختلفا بالجهة. ولكن هذا الاشتراك كما أوضحنا لا ينتهي بالعلمين الى أن يكون أحدهما صورة للآخر.

وإما أن تتباين موضوعاتها تباينا في الدرجة وتكون في حقيقتها واحدة بالطبيعة، وهذا يكون كما رأينا بين العلوم التي تجمع بينها علاقة العموم والخصوص، أو الاطلاق والتقييد، أو النقصان والزيادة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن فكرة التصنيف حاضرة هنا بشكل واضح، وذلك أن التصنيف ليس شيئا أكثر من الاعتراف بتباين العلوم من جهة، وتداخلها من جهة، مع تقديم معايير لوضعها في تراتب معيّن. والواقع أنه اذا أضفنا هذا المعطى الأولي حول تباين العلوم الى المعايير الثلاثة الشهيرة في تفاضل العلوم، من حيث وثاقة براهينها، لأمكن أن نصل الى قائمة بتصنيف العلوم نضعها وضعا تاركين أمر تحليلها الى بحث خاص حول الموضوع. فما هي هذه المعايير ؟

تختلف العلوم من حيث الوثوق واليقين بحسب المعايير الثلاثة الآتية (39) :

الأول : إن العلم الذي يستعمل البرهان المطلق أوثق بالطبع من العلم الذي يستعمل برهان الوجود. ولذلك يقال إن العلوم التي تبين موضوعاتها بعللها أي بأمور متقدمة عليها أوثق من تلك التي تبين موضوعاتها بأمور متأخرة عنها. وقد أشرنا فيما تقدم الى أن علوم التعاليم تستعمل في أكثر براهينها البرهان المطلق، ومن ثم فهي أوثق العلوم على الاطلاق ويمكن أن توضع تبعا لذلك في الرتبة الأولى، على أن نراعي في ترتيب أجزائها، أي في تراتب علومها، المعيار نفسه.

الثاني : إن العلم الذي يكون موضوعه أكثر صورية وبعدا عن المادة

أكثر وثوقا من العلم المختلط موضوعه بالمادة. وفي هذا المعيار يتضح مرة أخرى أن التعاليم أولى بالرتبة الأولى، ويتضح أيضا أن العلم الطبيعي المختلط موضوعه بالمادة أقل وثوقا، كما اتضح ذلك قبل من كونه يستعمل براهين الوجود في أكثر براهينه، وإن لم نصرح بذلك.

الثالث : يمكن أن ندعوه بمعيار البساطة وهو أن العلم الذي تكون مبادؤه أقل بساطة أوثق من العلم ذي المبادىء المركبة أو الأقل بساطة. وفي هذا المعيار أيضا نجد أن الرياضيات أولى العلوم بأن توضع في رأس القائمة.

وهكذا يتبين أن النظر في هذه المعايير، وفحص المعطيات السابقة حول تباين العلوم وتداخلها، سينتهي بنا الى وضع قائمة بتراتب العلوم تحتل العلوم الرياضية قمتها وتحتل العلوم الطبيعية قاعدتها. على أن نضع تراتبا بين أجزاء هاتين المجموعتين وفق المعايير المذكورة نفسها، مع إضافة ما يمكن أن ندعوه معيار العموم والخصوص فيما يتعلق بوضع تراتب بين العلوم الطبيعية، وهو غير العموم والخصوص الذي تحدثنا عنه فيما قبل بصدد بعض علوم التعاليم، وذلك أن العلم الطبيعي ينقسم الى قسمين رئيسيين : أولهما قسم الكليات، والثاني قسم الجزئيات، ويضم علوما عديدة تنتهي بالسيكولوجيا أو علم النفس، والكليات أولى بالتقديم من الجزئيات.

3. الفلسفة الأولى ومبادىء العلوم

لا يمكن للعلوم النظرية الجزئية أن تنظر الى أسباب موضوعاتها، أو أن تبرهن مبادئها. تلك هي إحدى الخلاصات التي يمكن الانتهاء اليها على

ضوء ما تم وضعه بصدد الحديث عن البرهان وشروطه والعلوم وتباينها. وهكذا يتبين أن السبب في عجز العلوم عن البرهنة على مبادىء موضوعاتها وأسبابها هو أن النظر في هذه الأسباب يقتضي النظر في أسبابها الذاتية. والنظر في أسباب الأسباب من طبيعة أعم من موضوع العلم. ومن ثم فلا بد أن يكون بيان مبادىء العلوم من شأن علم كلي أعلى ينظر في جنس ما تنظر إليه العلوم النظرية الجزئية، وليس هنالك علم كلي أعلى غير الفلسفة الأولى التي تنظر في الموجود بما هو موجود وفي أنواع الموجود، التي هي موضوعات العلوم، ومن هنا كانت الفلسفة الأولى هي الناظرة في مبادىء العلوم. غير أن لهذا القول معنى خاصا يجب تحديده، وذلك أن الفلسفة لا تبرهن على مبادىء العلوم باطلاق، وإنما تبرهن على هذه المبادىء من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات للعلوم[40]. فالفيلسوف مثلا ينظر في العدد، ولكنه لا ينظر فيه من حيث هو موضوع لعلم العدد، بل من حيث هو موجود خارج النفس، ويعمل على دحض الآراء الباطلة فيه. يقول ابن رشد : « إن الفيلسوف هو الذي يصحح ويعطي الجهة التي هو بها العدد موجود، أعني الجهة التي هو بها ذلك الموضوع خارج النفس، لا الجهة التي هو بها موضوع لتلك الصناعة »[41]. وهكذا فاننا حينما نحظر على العلوم بيان مبادىء موضوعاتها فإننا نعني بذلك أنها ليس من شأنها أن تبين تلك المبادىء من حيث هي أحد الموجودات وهذا أمر واضح، لأن الأسباب من حيث هي موجودات هي أجناس لموضوعات العلوم وليست أسبابا خاصة بها.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل من شأن العلوم بيان الأسباب الذاتية الخاصة بمبادىء موضوعاتها، ما دام أن هذا الأمر ليس من شأن الفلسفة ؟

نعم، إن من شأن العلوم أن تبين ذلك، ولكن ليس باطلاق، أعني أن من شأنها أن تبرهن على مبادىء موضوعاتها ببرهان وجود، وليس لها أن تبرهنها بالبرهان المطلق. فالعلم الطبيعي مثلا يبين المادة الأولى والمحرك الأول من جهة أنهما أسباب للحركة، وهي موضوعه الخاص، لا من حيث إنهما أحد الموجودات. كما أن لهذا العلم أن يبين مبادىء موضوعه بدليل أي ببرهان وجود لا ببرهان مطلق، كما يفعل في بيان المادة الأولى والمحرك الأول.

والواضح أن العلم الطبيعي كغيره من العلوم ـــ وإن كان هو المقصود الأول في هذا السياق ـــ لا يمكنه أن يبرهن على أسباب موضوعه ببرهان مطلق، لأن ذلك يقتضي بيان أسباب الموضوع، وأسباب الأسباب كما قلنا تنتمي الى جنس أعلى من جنس العلم الطبيعي. هذا الى أنه ليس لمبادىء العلم الطبيعي مبادىء حتى يمكن بيانها ببرهان مطلق. ولذلك فلا سبيل الى بيان المادة الأولى والمحرك الأول إلا بدليل في العلم الطبيعي، لأنه لا سبيل الى بيانها إلا بأمور متأخرة عنها، وهي الحركة موضوع العلم. ولنا أن نتساءل هاهنا هل تشترك جميع العلوم في كون مبادئها ليس لها مبادىء، أم أن الأمر خاص بهذا العلم ؟ اذا كان الأمر مشتركا فلا شك في أنه سيسري على جميع العلوم ما يسري على هذا العلم. أما اذا كانت خاصة به، فأي علم من شأنه أن يبين أسباب مبادئها ببرهان مطلق، ما دامت الفلسفة تختص فقط بالنظر الى مبادىء العلوم من حيث هي أحد الموجودات، لا من حيث هي موضوعات للعلوم ؟ الواضح ها هنا أن السؤال لا يعني تلك العلوم التي تقع موضوعاتها ضمن موضوعات علوم أعم منها، لأن للعلم العام أن يبين أسباب موضوع العلم الخاص ببرهان مطلق، كما يمكن أن يستخلص مما تقدم. ولهذا فالظاهر أن السؤال يثير إشكالا آخر هو

علاقة التعاليم، في صورتها الأكثر تجريدا، بالفلسفة الأولى. وإن كان الاشكال كل الاشكال عند ابن رشد، فيما نعتقد، هو إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة نظرا لما بين موضوعيهما من تقارب واتصال، فضلا عما للفلسفة الأولى من دور في بيان مبادىء هذا العلم وغيره من العلوم الأخرى بالمعنى الذي قدمناه.

* * *

تلك باختصار هي بعض معالم نظرية البرهان حاولنا أن نعرض لها بحسب إدراكنا لمعاني النصوص المتوفرة، دون وسائط ملهمة أو مزعجة. فلن نسرف في التأويل، كما أننا لم نحجم في كثير من المواضع عن الوصف والشرح، فأتت لغة البحث متأرجحة بين اللغة الواصفة الشارحة وما يمكن أن نسميه اللغة التركيبية. والواقع أنه لا مفر من ذلك نظرا للوضع الراهن للأبحاث الرشدية في هذا المجال بوجه خاص. هذا وقد أهملنا بعض المعالم الأخرى لهذه النظرية، إما لأنها بدت لنا أكثر مناسبة لنظرية القياس منها لنظرية البرهان، رغم صعوبة الفصل بين النظريتين، كما أوضحنا ذلك في أول هذا البحث. وإما لأننا لم نر لها أهمية كبرى في بناء هذه النظرية. وإما لأنها غابت عنا فلم نحسن فهمها أو العبارة عنها. وعلى كل حال فقد كنا واعين بقصور ما بأيدينا من نصوص عن الاحاطة بها، كما كنا على وعي بخطورة التصدي لمثل هذا الموضوع، وما قد ينتهي اليه من صعوبات وإشكالات، نظرا لما يتميز به من غنى وتعقيد من جهة، ونظرا لأن البحث فيه من جهة ثانية بحث أول ليس له سوابق تدعمه وتغنيه. ومع ذلك فقد جازفنا بطرح بعض الدلالات والاشكالات، وأشرنا في عجالة الى ما يمكن اعتباره المادة الأولى التي قامت عليها هذه النظرية.

وفي ختام هذه الدراسة نحاول أن نعيد النظر باختصار شديد في بعض دلالات هذه النظرية وإشكالاتها، أو فيما يخيل الينا أنه كذلك وهو الأمر الذي سيسمح لنا بالخروج منها بعض الخروج، أعني بالنظر إليها من خارج بعد أن ظللنا سجناء لها في نظرتنا إليها من الداخل. وهي إعادة نظر نحاول فيها أن نقدم للقارىء بإيجاز عناصر أولى للنظر والتأمل.

خاتمة

لقد أوضحنا في مقدمة هذا البحث منزلة نظرية البرهان في النسق الرشدي، وأشرنا الى ما لها من دور في إدراك مقاصد المشروع الفلسفي لابن رشد، باعتبارها شرطا أوليا في التحليل والفهم، كما حاولنا تحديد معانيها ومفاهيمها فأدت بنا هذه المحاولة الى النظر اليها على مستويين متمايزين ومتكاملين. ومن خلال هذا المنظور انتهينا الى تقسيم البحث الى فقرات والفقرات الى مباحث.

والحق أن في قسمة نظرية البرهان الى هذين المستويين يكمن الاشكال الأول : أعني في قسمتها الى نظر في البرهان المطلق، وفي شروط مقدماته وخواصها، لا من حيث هي « أحد الموجودات »، ولكن من حيث أن اعتبارها يفضي الى العلم المحقق واليقين التام. والى نظر في البرهان وفي أنواعه من حيث هي ممارسات علمية متباينة، وفحص هذه الممارسات العلمية في ذاتها قصد ضبط العلاقات بين عناصرها ومكوناتها. الاشكال إذن هو في الاعلان من جهة بأن نظرية البرهان هي نظرية في البرهان المطلق

باعتباره البرهان الوحيد الذي يفضي الى العلم المحقق واليقين التام، والدفاع من جهة ثانية عن نوع آخر من البرهان، وإن كان دون البرهان الأول في اليقين والعلم، وهو دفاع لا يمكن أن يكون إلا بالنظر الى البرهان من حيث هو « أحد الموجودات »، وذلك نقيض ما يتم الاعلان عنه في البداية. الاشكال إذن هو في الفصل بين النظر الى البرهان من حيث هو آليات صورية، وهذا ما يتم التصريح به، والتأكيد عليه في أكثر من موضع، وبين النظر اليه من حيث هو ممارسة علمية وهو ما يتم السكوت عنه.

ولكن هذا الاشكال، كما رأينا في ثنايا البحث، إنما هو بجهة أخرى إنقاذ للبرهان نفسه، أو انقاذ للمعرفة العلمية ذاتها باعتبارها لا تستجيب دائما لشروط البرهان المطلق، بل وباعتبار المعرفة العلمية معرفة برهانية وإن لم تستجب لتلك الشروط، ومن ذلك اعتراف بنوع من التراتب أو التفاضل بين العلوم. غير أن هذا التراتب الذي يحتفظ للبرهان المطلق أي لعلوم التعاليم بمنزلة خاصة بين العلوم، يحصر ما يقتضيه من علاقات في هذه العلوم ذاتها. ولهذا السبب تم انكار كل علاقة بين التعاليم والعلم الطبيعي، رغم اشتراكهما في النظر الى موضوعات واحدة في بعض الحالات. نعم هناك من بين علوم التعاليم ما شأنه أن يبين سبب ما يعطي العلم الطبيعي وجوده، ولكن هذا لا يعني، كما رأينا أن للعلم الطبيعي أن يتسلم بعض مبادىء موضوعه من العلم التعاليمي، كما لا يعني أن للتعاليمي أن يَتسلم مبدأ وجود أو مبدأ سبب من العلم الطبيعي.

على أن ما يثير الانتباه في هذا السياق هو أن العلاقات بين العلوم كيفما كانت طبيعتها فهي علاقات بين علوم نظرية جزئية، ولذلك كانت

العلاقة بين العلم الطبيعي وعلوم التعاليم من جهة، وبين الفلسفة الأولى من جهة أخرى، لا تدخل في إطار هذه العلاقات لكونها علاقة بين علم جزئي وآخر كلي، وهو أمر لا تعني به نظرية البرهان أو نظرية العلم. وبغض النظر عن الاشكال الذي يثيره هذا الصنف من العلاقات فهل يعني أن نظرية البرهان لا تهم الفلسفة الأولى في شيء ؟ وهل يعني أن للفلسفة الأولى وضعا معرفيا من نمط آخر ؟ يبدو أن هذا السؤال يتجاوز بالفعل حدود نظرية البرهان. أما لماذا يتجاوزه، وكيف يتجاوزه، فذلك ما سكت عنه ابن رشد، دون أن يحيل الى الموضع المناسب لاثارة الموضوع كما جرت بذلك عادته في مثل هذه الحالات. نعم لقد قيل في الدور الذي تلعبه الفلسفة الأولى بصدد البرهنة على مبادىء العلوم بمعنى محدد، ولكن هذا لا يقدم في الجواب على السؤال المطروح، فضلا عما تضعه تلك العلاقة من صعوبات وإشكالات.

وهناك إلى جانب ما ذكر أمران آخران لا بد أن يستوقفا الناظر في موضوع البرهان :

أولهما أن البراهين المطلقة بالجملة إنما هي براهين تخص الأعراض الذاتية لا الجواهر.

والثاني أن الأسباب الفاعلة المفارقة لا تعد من الأسباب الذاتية ولذلك فهي ليست من محمولات البراهين المطلقة.

أما السبب في كون البراهين تخص الأعراض لا الجواهر فراجع الى ما اشترط في محمولات البراهين من كونها ذاتية ومناسبة لموضوعاتها، لأن افتراض

المحمولات أعم من الموضوعات ينتهي بالضرورة الى أن تصبح تلك المحمولات عرضية، كما أنه راجع أيضا الى ما اشترط في البراهين من أن حدودها الوسطى ينبغي أن تكون أسبابا لوجود المحمول في المطلوب، وأسبابا أيضا لوجود المحمول في الموضوع، لأن الأسباب الذاتية، كما يقول ابن رشد، هذا شأنها يوجد المحمول بوجودها ويرتفع بارتفاعها ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك إلا اذا كان المحمول خاصا بالموضوع ومتأخرا عنه. ولهذا لا تكون البراهين المطلقة إلا في الأعراض الذاتية ولا يمكن أن تكون في الجواهر. ومن ثم كانت الجواهر لا تتبرهن، اللهم إلا ببرهان وجود أي دليل.

وأما السبب في كون الأسباب الفاعلة المفارقة ليست أسبابا ذاتية فهو أيضا يرجع الى ما اشترط في المحمولات البرهانية الذاتية التي تؤخذ في حدود الموضوع في كونها أسبابا موجودة في الموضوع لا خارجة أو مفارقة. وقد تقدم من قولنا في هذا الموضوع ما فيه كفاية.

واذا كان هذان الأمران مما يمكن أن يؤتى به في سياق التمييز بين البراهين المطلقة وبراهين الوجود، وهو موضوع لم نشأ اثارته في هذه الخاتمة، فإنهما في اعتقادنا يحملان معنى آخر ودلالة أخرى تمس طبيعة المعرفة العلمية ذاتها. ولنا أن نتأمل ذلك على ضوء ما ذكرناه، أكثر من مرة وفي أكثر من موضع مع ابن رشد، من أن البرهان علم محقق ويقين تام، وعلم بالعلة وعمل مطابق لعمل الطبيعة، ومطابق لعمل الصناعة، الى غير ذلك من الشروط والخواص التي عددناها فيما تقدم. غير أن ما يستدعي تأملا خاصا هو علاقة البرهان بالحد، وكيف أن مقدمات البراهين حدود مفضية الى التصور التام، بل وكيف أن البراهين المطلقة حدود بالقوة. وذلك باب آخر

من البحث أرجأنا الخوض فيه الى اكتمال فحصنا عن نظرية الحدود في الشرح الكبير.

وأخيرا اذا كنا قد رأينا أن الاعتراف بوجود أصناف أخرى من البراهين غير البرهان المطلق يعني وضع تراتب معين بين هذه البراهين وتراتب معين بين العلوم، على ضوء ما تستعمل من براهين، فإنه يعني أيضا أن هناك برهانا واحدا هو اليقين التام والعلم المحقق، وما عداه ليس علما محققا ولا يقينا تاما، وإن كنا لا ننكر عليه طبيعة البرهان. وسؤالنا الآن هل يمكن أن نقرأ على ضوء محددات نظرية البرهان الوضع المنطقي ــ الابستمولوجي للعلم الطبيعي بفروعه المتعددة ؟ بل هل يمكن أن نقرأ ما بعد الطبيعة من حيث هي انطلوجيا وإلاهيات على ضوء محددات هذه النظرية وشرائطها. لقد فعل ابن رشد شيئا من هذا القبيل، فوجد أن معظم براهين العلم الطبيعي إنما هي دلائل، وقد يكون من هذه الدلائل الصنف الذي يسمح بقيام براهين الأسباب، أما البراهين المطلقة فهي نادرة في هذا العلم، كما أكد ذلك في جوامع السماع الطبيعي (42). وقد ذكر في جوامع ما بعد الطبيعة (43) شيئا قريبا من هذا، وإن كان موضوع الفلسفة الأولى في حاجة الى نظر وتأمل طويلين. وهذا يعني أن العلم الطبيعي ليس يقينا تاماً ولا علما محققا. وكذلك هو الأمر في الفلسفة الأولى، وإن كان هذا لا يؤدي الى نفي الطابع البرهاني عن العلم الطبيعي من جهة، وعن الفلسفة الأولى من جهة أخرى.

ففي العلم المحقق واليقين التام عن العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة من جهة وعدم انكار الطابع العلمي البرهاني للعلمين معا من جهة أخرى هو

إحدى الدروس الكبرى التي يمكن استخلاصها من نظرية البرهان. ومن هنا ألا يعني ذلك محاولة لانقاذ المعرفة العلمية انطلاقا من استحالة حصرها في صورة منطقية واحدة هي الصورة الرياضية ؟ ثم أليس التأكيد على القصور الراهن للمعرفة العلمية الأخرى عن الوصول الى الوقوف واليقين الرياضي هو بمثابة الدعوة الى افساح المجال للنظر العلمي من أجل تحقيق ما لم يحققه بعد من تقدم وتطور ؟ ذلك على كل حال ما يشهد له المتن الرشدي في أكثر من موضع. هذا الى أن العلم المحقق واليقين التام إنما هو مطمح بعيد لا يتحقق إلا في الأوليات والمبادىء.

وهكذا يتبين أن نظرية البرهان لا تهيئنا فقط الى فهم الاسهام الفلسفي لابن رشد وإدراك مقاصده العميقة، وإنما هي تدعونا أيضا بجهة أخرى إلى إعادة النظر فيما اشتهر من علاقة خاصة بين أبي الوليد والمعلم الأول. فهل لنا أن نحدد معناها وأن نقلع عن النظر إليها ببادىء الرأي ؟

---

(1) نعني المقاصد الكلية البعيدة والمعاني العامة للمشروع الفلسفي لابن رشد.
(2) نذكر من هذه المفاهيم والمصطلحات على سبيل المثال مفهوم المحمولات الذاتية ومفهوم الأول، وقبل ذلك بالتأكيد مفهوم البرهان نفسه، ومفهوم الدليل.
(3) لا تستجيب مؤلفات ابن رشد في المنطق الى هذه القسمة الثنائية ذلك أن أبا الوليد لم يؤلف شروحا في المنطق، باستثناء البرهان، حتى يمكن أن نجعلها ايذانا بمرحلة ثانية في المنطق أيضا، كما هو الحال في بعض أجزاء العلم الطبيعي، وفي ما بعد الطبيعة. كما أنه لم يؤلف جوامع في المنطق. ولهذا فإن هذه القسمة لا تصدق على التراث الرشدي باطلاق. غير أن مؤلفات ابن رشد المنطقية وإن كانت تعدل من هذه القسمة فإنها لا تخرج عنها.
(4) توجد لهذا النص نسختان مخطوطتان : أولاهما في المكتبة الوطنية بباريس، والثانية، مكتبة جامعة ميونيخ. وكلا النسختين مكتوبتان بالحرف العبري وهما معا تضمان الأجزاء الثمانية للمنطق من المقولات الى الشعر. وقد نشر الأستاذ شارل بوتروورت Ch. Butterworth أجزاء ثلاثة من هذا المختصر سماها الجدل والخطابة والفن. Albany State University of New York 1977.
(5) يحيل اليها في مقدمة الجوامع الطبيعية التي نعتبرها الاعلان الأول عن المشروع الرشدي.
(6) لأبي نصر الفارابي أكثر من كتاب واحد في البرهان. والراجح أن ابن رشد في تآليفه المختصرة كان ينظر في كتاب البرهان الصغير لأبي نصر، ذلك أن هذه الكتب المنطقية الصغار كانت لها عند الأندلسيين بوجه خاص حظوة كبيرة. ولا بد أن نذكر في هذا الصدد أن تعاليق ابن باجة في المنطق كانت تعاليق على هذه الكتب الصغار.
(7) أنظر تحقيق النص الكامل لهذا التلخيص في النشرة التي أصدرها الأستاذ شارل بوتروورت. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. القاهرة. 1982 . وللكتاب طبعة أخرى صدرت بالكويت لعبد الرحمن بدوي لا يعول عليها، وقد طبعت في مجلد واحد مع ما اكتشف أخيرا من المقالة الأولى من الشرح الكبير.
(8) أنظر شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد. «تحقيق» عبد الرحمن بدوي. نشره بالكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1984. ولكننا نفضل أن نحيل القارىء الى شرح البرهان في مخطوطه الأصلي الموجود ببرلين رقم 3176 .
(9) اكتشفه Gregor Schoeler صاحب الفهرسة الثانية لمخطوطات باريس ونشر مقاله في الموضوع بالاشتراك مع Helmut Gatje في مجلة Z.D.M.G سنة 1880.
(10) « الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد » وهو البحث الذي كنا سنشارك به في الندوة التي نظمتها كلية الآداب بالرباط حول الامام أبي حامد الغزالي.
(11) ورقة 1 ظ من مخطوط برلين.
(12) انظر « مقالات في المنطق والعلم الطبيعي » لابن رشد. دار النشر المغربية ـــ الدار البيضاء 1983. ص 211 ـــ 221.
(13) ورقة 24 و س مخطوط برلين.
(14) ورقة 92 ـــ 93 و من مخ برلين.

(15) هذا نموذج أول مما يتميز به الشرح الكبير عن المختصر والتلخيص، ذلك أن ابن رشد لم يعرض في المختصر والتلخيص لهذين الصنفين من المقدمات بالشكل الذي فعله في الشرح. ويمكن اعتبار موقفه من الصنف الثاني من هذه المقدمات موقفا جديدا اتخذه أبو الوليد في الشرح الكبير.

(16) ورقة 93. من مخ برلين.

(17) يقصد ابن رشد أن المنطقي لا يعنيه دحض نظرية المثل الأفلاطونية لأن بيان تهافتها من شأن الفلسفة الأولى كما يصرح بذلك .

(18) ورقة 24 ظ، 25 و. من مخ برلين.

(19) موضوع المحمول الأول من النماذج التي تبين لنا تطور موقف ابن رشد من المختصر الى الشرح كما تبين أن الاعتماد على المختصر والتلخيص لا طائل وراءه.

يتخذ ابن رشد في المختصر موقف أبي نصر من مفهوم المحمول الأول. أما في التلخيص فيعرض له واحد من معانيه دون أن يدخل في تحليله وعرض الآراء المختلفة. أما في الشرح فيعرض لموقف أبي نصر ولموقف المفسرين فيبين تهافتهما، ثم يقدم موقفه الخاص وهو موقف جديد لم نجد له أثرا في المؤلفات السابقة.

يقول ابن رشد في نهاية مناقشته للرأيين المذكورين في مفهوم المحمول الأول :

« .. فمن فهم من الحمل الأول المحمول الخاص الذي لا يحمل بوسط عسُر عليه أن يكون في المطلوبات محمول أول، على ما نجد كثيرا من المفسرين ذهب الى ذلك ... ومن حمل الأول هاهنا على الذي لا يحمل على جنس الموضوع، كما فعل أبو نصر، فقد ظن فيما ليس بأول أنه أول، وذلك أن الأول قد صرح أرسطو فيه أنه المحمول على الشيء فما هو ذلك الشيء. فلذلك يشبه أن يكون الأول الذي يشترط وجوده في المقدمة والمطالب ألا يكون حمله على الموضوع من قبل طبيعة أخرى مركبة. ويخص الأول المشترط في المقدمات التي في البرهان المطلق، إلا يكون حمله بتوسط سبب من أسباب الموضوع. وأما في الدلائل فيكفي فيها الشرط الأول، وليس يكفي ذلك في البراهين المطلقة ». ورقة 26 ظ.

(20) ومما يدل دلالة قاطعة على ما ذكرناه في الهامش السابق، بصدد منزلة الشرح الكبير، هو ما نقف عليه من كلام ابن رشد، عن المحمولات البرهانية مرة أخرى، من انتقاد لموقف أبي نصر الذي كان تبيانه في المختصر، واعترافا بأنه كان يذهب الى القول بالجمع بين رأيي أبي نصر وأرسطو باعتبار أن الشروط التي قدمها أرسطو في البرهان هي من جهة الأفضل، أعني الشروط التي يكون البرهان بها أفضل، أما أبو نصر فقد عرض للشروط من جهة الضرورة، أي التي لا يكون البرهان إلا بها.

يبدأ ابن رشد بالتأكيد على أنه لا ينبغي أن ندخل في محمولات البراهين ما كان أعم من الموضوع، وسواء كان ذلك المحمول يحمل على جنس ذلك الموضوع أو لا يحمل، أعني حملا كليا. ويتساءل عن معنى قول أبي نصر أن المحمولات البرهانية منها ما هو خاص، ومنها ما هو أول غير خاص، ومنها ما هو لا أول ولا خاص. ثم يعرض لتأويل أبي بكر بن باجة لطريقتي أرسطو وأبي نصر، ويختم بما يفيد ما قدمناه فيقول : « وأما أنا فاعتقدت زمانا طويلا أن الصواب هو الجمع بين التعليمين (تعليم أرسطو وتعليم أبي نصر، ثم إني لما تبينت غرض البرهان بما هو برهان، وفحصت عن ذلك، تبين لي أن الصواب والحق هو الذي فعل أرسطو، وأن الذي فعل أبو نصر خطأ ... » أنظر ورقة 31 ظ ، 33 و. من مخ برلين.

وأعتقد أن هذين النموذجين اللذين عرضنا لهما هاهنا كافيين فيما ذهبنا اليه في منزلة الشرح الكبير من مؤلفات ابن رشد في البرهان.

(21) ورقة 32 ظ . من مخ برلين.
(22) هذا انتقاد لموقفي الاسكندر وتامسطيوس على التوالي من أشكال أولية نتائج البرهان شأنها في ذلك شأن مقدماته.
(23) كتب ابن رشد صفحات طِوَالًا حول هذا الموضوع في الشرح الكبير (40 ظ، 41 ظ) وهو نموذج آخر يمكن الاشارة إليه بصدد تميز الشرح عن المؤلفات السابقة عليه.
(24) أنظر ما قاله عن هذه الأصناف الأربعة في المختصر والتلخيص والشرح.
(25) أنظر ما كتبه ابن رشد عن هذا التصنيف الثلاثي في الشرح الكبير، وهو أيضا نموذج مما يميز هذا الشرح عن غيره من الشروح أعني المختصر والتلخيص.
(26) أنظر ورقة 67 ظ — 76 و. من مخ برلين. وهي صفحات طويلة في بيان الفرق بين البرهان المطلق وبرهان الوجود تعتبر موقفا جديدا لابن رشد اذا ما قورن بما أوله في المختصر والتلخيص عن الموضوع نفسه.
(27) أنظر ورقة 18 و — 18 ظ. من مخ برلين. ومما جاء في هذا الموضع قوله :
« ومثال ذلك أن يكون أحد البرهانين من الأمور المتقدمة عندنا والمتأخرة عند الطبيعة على الأمور المتقدمة عند الطبيعة ... وأخذ في مثال معرفة الأمور المتقدمة عند الطبيعة من الأمور المتأخرة الاستقراء، وذلك أن الاستقراء إنما يصار فيه من الجزئي المركب إلى الكلي البسيط، والجزئي متقدم عندنا في المعرفة ومتأخر في الطبيعة ... ومن هذا النوع هي براهين الدلائل ... ».
(28) الاشارة هاهنا الى صنفي برهان الوجود تختلف عما ورد في التلخيص. أما في المختصر فقد تبنى فيه كعادته موقف أبي نصر الذي سينتقده بعد قليل.
(29) أنظر ما قاله ابن رشد عن شكل البرهان المطلق. ورقة 76 ظ — 77 ظ. من مخ برلين.
(30) لم يعرض في التلخيص لأنواع اللزوم. أما عرضه في المختصر فيختلف قليلا عما ورد هاهنا في الشرح.
(31) وما يعيبه على أبي نصر في هذا الموضع هو ما سنجده في المختصر.
(32) أنظر ما قاله عن هذا الصنف من المقدمات في المختصر والتلخيص والشرح. وأنظر ما كتبه في الشرح بوجه خاص. ورقة 52 ظ — 53 ظ.
(33) أنظر 42 ظ — 43 ظ. من مخ برلين.
(34) أنظر في ذلك فقرة لابن رشد من الشرح تكاد تنطق بهذا الرأي رغم تعارضه مع موقفه المعروف من العلاقة بين التعاليم والعلم الطبيعي، منذ تأليف تلخيص الآثار العلوية الذي تراجع فيه عما ذهب اليه في الجوامع بصدد هذه العلوم. أنظر في ذلك ورقة 49 و 49 ظ. من مخ برلين.
(35) وهذا هو الموقف الذي ذهب اليه في جوامع الآثار العلوية عند فحصه لقوس قزح، حيث أكد أن على الطبيعي في فحصه لهذا الموضوع أن يتسلم ما يبينه صاحب علم المناظر، وهو الموقف الذي قدم بصدده نقدا ذاتيا في تلخيص الآثار العلوية.
(36) أشار ابن رشد الى هذا الاشكال في أكثر من موضع من الشرح، وهو، في كل مرة، يذهب الى أنه مما لا يعنى به أرسطو في هذا الكتاب.
يقارن ما ذهب اليه هاهنا بما كتبه أولا من جوامع السماع الطبيعي وجوامع ما بعد الطبيعة، وبما ذهب اليه أخيرا في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة.
(37) نقول هذا لأن موقفه من هذه المسألة في هذا الموضع من الشرح ليس واضحا. نعم لقد نفى في موضع سابق إمكانية نقل البرهان من التعاليم الى العلم الطبيعي، وهذا هو الموقف الذي انتهى إليه في تلخيص

الآثار العلوية، كما أشرنا الى ذلك في هامش آخر. ولكنه هاهنا يكاد يذهب الى أن العلاقة القائمة بين الهندسة والمناظر هي نفسها القائمة بين المناظر والعلم الطبيعي.

(38) أنظر انتقاده لموقف أبي نصر في مسألة تباين العلوم واشتراكها. ورقة 51 و. من مخ برلين.

(39) اعتمدنا في نقل هذه المعايير على ما ورد في تلخيص البرهان. أنظر ص 123 — 124.

(40) وهذا ما لم يصرح به في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة في المواضع التي أثار فيها هذا الاشكال.

(41) ورقة 50 و. من مخ برلين.

(42) يقول في جوامع السماع الطبيعي. ط حيدراباد.

« وقد قيل في صناعة المنطق إن مبادىء التعليم في الصنائع صنفان : أحدهما أن تكون المتقدمة في المعرفة عندنا هي المتقدمة في الوجود، بمنزلة ما عليه الأمر في التعاليم، والبراهين المؤتلفة عن هذه هي البراهين المطلقة. والثاني أن تكون المتقدمة في المعرفة عندنا متأخرة في الوجود، بمنزلة ما عليه جل الأمر من هذا العلم، وأصناف البراهين المؤتلفة عن هذه المبادىء المتأخرة تسمى الدلائل. لكن اذا حصلت لنا أسباب الشيء بهذا النحو من الحصول فقد يمكن أن نجعلها حدودا وسطى في إعطاء أسباب بعض اللواحق والأعراف، فتكون البراهين المؤتلفة عنها براهين أسباب فقط. وقد يمكن ذلك دون هذا فيما أسبابه معلومة من أول الأمر، وقد يمكن في بعض لواحق الشيء في هذا العلم أن يعطي فيه الوجود والسبب معا وذلك في الأقل ». ص 3 ، 4.

(43) يقول في نهاية مقدمة جوامع ما بعد الطبيعة : ط. عثمان أمين. مطبعة الحلبي. القاهرة. 1958 :

« وإن أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنا إنما نسير أبدا من الأمور التي هي أعرف عندنا الى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. لكن كما قيل جل ما في هذا العلم إما أن يكون أمورا بينة بنفسها وقريبة من البينة بنفسها أو أمور بينت في العلم الطبيعي ».

الفكر الاسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية

عبد العزيز بنعبد الله

لم تعرف الأندلس شخصية يهودية جمعت بين الفكر العلمي والفكر الفلسفي قبل موسى بن ميمون Maïmonide الذي تتلمذ لابن رشد المعلّق الأول لأرسطو والطبيب الفذ الذي ما زال تمثاله قائما بجامعة مونبيليي بفرنسا كعنوان على أستاذيته لأوروبا في هذا المجال وفي غيره.

وقد ولد ابن ميمون موسى بن يوسف بن إسحاق أبو عمران القرطبي Maïmonide عام 530 هـ/1135 م في الوقت الذي كان الصراع قائما بين آخر ملوك المرابطين وعبد المومن بن علي الموحدي الذي انبرى بعد أربع سنوات (عام 534 هـ) لتحقيق انتفاضة استكملت الوحدة مع الأندلس غِب عقد من السنين أي عام 543 هـ، حيث قدم وفد أندلسي

برياسة القاضي أبي بكر بن العربي المعافري دفين فاس إلى مراكش لتقديم بيعة العدوة الشمالية باسم قرطبة. وكان عمر بن ميمون آنذاك ثلاث عشرة سنة، تضاعفت فبلغت الست والعشرين عندما هاجر بكل ثقله إلى فاس، فدرس علوم الطب. وهذا يدل على مدى عمق الدراسات الطبية بالمغرب في ذلك العصر، ولعل ذلك يؤكد ما لاحظه مؤرخون غربيون من وجود مدرسة للطب بفاس في القرن الرابع الهجري، وما أثير عن هجرة العالم جيربير Sylvestre II (البابا سلفستر الثاني) أواخر هذا القرن. وبعد ذلك كانت لمصر كلية للطب عُيّن عميدا لها ابن النفيس وهو مكتشف الدورة الدموية الصغرى أي الرئوية، في حين اكتشف ابن رشد الدورة الدموية الكبرى قبل ويليام هارفي William Harvey .

نعم انتقل موسى بن ميمون إلى فاس عام 556 هـ/1160 م بعد مرور سنة على قيام عبد المومن بتوحيد المغارب الثلاثة مع الأندلس وإقامة مركز جبل طارق الاستراتيجي سنة الأخماس (عام 555 هـ)، وإنشاء أول أسطول [1] في البحر المتوسط بعد سنة 557 هـ قبض على مقاليد السيادة البحرية في شِقّي هذا الحوض شرقا وغربا.

ومع ذلك ظل التعليم اليهودي بالمغرب تقليديا يبدأ في مكان يشرف عليه الحبر أو الحزّان وتلقن فيه مبادىء الدين ــ مثل الكتّاب أو المسيد بالنسبة للمسلمين ــ كما تلقن في مرحلة ثانية للنخبة دروس عبرانية وتلمودية أصبحت تعزز منذ العهد المرابطي بالتبادل مع الأندلس، حيث أقيمت مراكز كاليسانة Lucena الواقعة بين قرطبة ومالقة، وأسست معاهد تلمودية عليا، مما أضفى على الحركة الثقافية اليهودية بفاس طابعا أكاديميا ساميا.

وقد سكن ابن ميمون بفاس الدار المعروفة بدار المجانة حسب وثيقة يهودية عثر عليها بفاس يرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر الميلادي [2].

وكان لابن ميمون قبل المجيء إلى المغرب صلة وثيقة بابن رشد أستاذه الأكبر ومصدر إلهامه. ولعل لهذه الصلة ضلعا في ترغيب التلميذ ابن ميمون في الانتقال مع أستاذه إلى عاصمة المغرب الفكرية التي لقبها مؤرخون غربيون بعد ذلك بـ « أثينة افريقيا »، كما وصفوا جامع القرويين بأنه أول مدرسة في الدنيا ما زالت قائمة. وقد ظل الرجلان عقودا من السنين ينهلان من معين المعرفة التي أصبحت تدعى بعد ذلك بالفلسفة الرشدية، والتي أثرت شكلا ومضمونا في الفكر الأوروبي من خلال مصطلحات عربية. وقد تزامن عُمر التلميذ ابن ميمون وأستاذه ابن رشد محمد بن أحمد الحفيد الذي توفي بمراكش عام 595 هـ/1199 م، أي قبل موسى بن ميمون بست سنوات فقط. وكانت للرجلين جولات بعيدة المدى في المجمع اليهودي العلمي الأندلسي باليسانة التي ما لبثت أن أضحت موئلا لبلورة المزيج العربي العبري لفلسفة ابن رشد للأرسطوطاليسية التي تبناها ودعا لها ابن ميمون من منابر اليسانية، قبل أن يلتحق بفاس التي أمدت قرطبة ببعض رجالاتها مثل إسحاق بن يعقوب الكوهن الملقب بالفاسي، الذي ولد في قلعة ابن أحمد قرب فاس، وتُوُفي باليسانة عام 497 هـ/1103 م، وهو صاحب « شرح التلمود » في عشرين مجلدا بالعربية، وجامع ثلاثمائة وعشرين فتوى بالعربية حول التشريع التلمودي.

وهذه الشخصية الفاسية هي من الرجالات الذين نقلوا إلى الأندلس معارف فاس منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث تجمعت في اليسانة

جالية قرطبة الأموية، فبرزت في هذا المنتدى اليهودي شخصيات لامعة قبل موسى بن ميمون بقرنين على الأقل، إلا أن ثقافتها ــ عدا بعض الاستثناءات كانت أدبية فقهية أكثر منها علمية. ومن هؤلاء الرجال :

1. سهل بن بشر، أو بشير بن هانىء الاسرائيلي المتوفي عام 235 هـ/850 م، وهو صاحب « نوادر القضاء » (3).

2. حسداي بن شبروط المولود عام 307 هـ/915 م، وكان سفيرا للخليفة الأموي الناصر لدين الله، أوفده عام 344 هـ/955 م إلى ليون León لدى الأمير أوردونيو الثالث (Ordono III)، وحصل بعد ذلك على رتبة (ناسي) أي أمير الجالية اليهودية بالأندلس.

3. مناحِم بن سروق الطرطوشي جليس الخليفة عبد الرحمن الثالث ومعلم أولاده، المتوفي عام 360 هـ/970 م، وهو صاحب معجم (محبيرت) حول الألفاظ العبرية المستعملة في التوراة.

4. مروان بن جناح القرطبي الذي عاش في اليسانة أيضا وهو شيخ نحاة اليهود، ولد عام 380 هـ/990 م بقرطبة، وعاصر الامام ابن حزم وهو صاحب كتاب « اللمع » في النحو العبري (4).

إلا أن اثنين من هؤلاء امتازا باهتمامات فلسفية أو طبية وهما :

5. سليمان بن يحيى بن جبيرول، أو ابن جبرون (Avicebron)

المتوفي عام 450 هـ/1058 م، وكان من أشهر الفلاسفة الذين قاموا بتدريس الفلسفة الأفلاطونية الحديثة بالمغرب، وله كتاب « اصلاح الأخلاق » (5).

6. سمويل، أوصمويل (سموآل) بن يحيى بن عباس المغربي المعروف بابن يهودا المتوفي عام 570 هـ/1174 م، وهو صاحب « نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب » (6)، ورسالة « بذل المجهود في إفحام اليهود » (1169 م/565 هـ). وقد بارح المغرب فأقام ببغداد واعتنق الاسلام بالمراغة (عام 558 هـ).

ولمؤرخ طليطلة وفيلسوفها إبراهيم بن داود المتوفي عام 576 هـ/1180 م دراسة فلسفية باللغة العربية معروفة باسم العبري ومعناه « الايمان العلوي »، وكان في طليعة من أخذ بالمذهب الأرسطاطاليسي قبل موسى بن ميمون (7).

وكان يهود الأندلس ينظمون موشحات بالعربية على غرار مواطنيهم العرب، ثم دخل العنصر الدارج في هذه الموشحات فاختلط بالعامية العربية مع ألفاظ عبرية في شكل ملحون، ومن هذه الموشحات ما نظمه إبراهيم بن سهل الاسرائيلي المتوفي عام 649 هـ/1251 م بعد الانتفاضة الميمونية (8).

وفي خضم البلورة الميمونية الرشدية أمسى التعليم مشتركا بالأندلس، ومعنى ذلك حضور طلبة مسلمين ويهود ونصارى في درس واحد كما وقع في بياسة Baeza عام 553 هـ/1158 م حيث كان عبد الله بن سهل الغرناطي يلقي دروسا مشتركة للجميع (9). وكانت العربية لغة التدريس في معاهد

النصارى واليهود بالأندلس في عهد هشام بن عبد الرحمن الداخل [10] حيث لم يأل الملوك الأمويون جهدا في تعريب الفكر العبري والمسيحي ليكون في متناول الجميع دعما للوحدة المعرفية. فقد اعترفت الموسوعة اليهودية [11] بأن يوسف بن أبي ثور المتوفي بدمشق عام 403 هـ/1012 م قام بترجمة كاملة للتلمود إلى العربية بطلب من الحَكَم الثاني الخليفة الأموي بالأندلس (340 /366 هـ/961 /976 م)، وهو خريج مدرسة قرطبة.

والتلمود مجموعة تقاليد أحبار اليهود يُؤَولون بها قانون سيدنا موسى. ويحتوي التلمود على قسمين : « المِشْنا » وهي مدونة التقاليد الشفوية و « الجمارة » وهي التعاليق على المشنا. وقد كتب هذا القانونَ الموصوف بالشفوي « ربى يهود هاناسي » حوالي 200 عام قبل الميلاد.

وهذه المعرفة التلمودية قد دعمها بالأندلس بالاضافة إلى الخليفة الأموي يهود أثرياء، خاصة باليسانة التي كانوا يمنعون غيرهم من الدخول [12] إليها، ومع ذلك فقد سمح لابن رشد بالتدريس في معاهدها بعد انتقاله من مراكش حيث كان إعجاب الاسرائيليين به كبيرا، وقد نشروا فلسفته في أوروبا لا سيما إيطاليا وفرنسا بعدما أجبروا على الخروج من أسبانيا.

نعم كان لكتب ابن رشد أثر قوي في تكييف اتجاهات علماء اليسانية عامة وابن ميمون خاصة، ونكتفي منها بذكر :

1. كتاب « تهافت التهافت » الذي رد به ابن رشد على « تهافت الفلاسفة » للغزالي، والذي يركز الفكر الفلسفي في عمق ووضوح حدا

ابن ميمون إلى تبنيه ونقله للأجيال اليهودية.

2. كتاب « الكليات » في الطب [13] Colliget .

وكان مدار اعتماد ابن ميمون في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة على كتاب ثالث لابن رشد هو « فصل المقال في الموافقة وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » [14] مما حدا ابن ميمون إلى إصدار كتابه « دلالة الحائرين » Le guide des égarés لتحديد الأركان الثلاث عشرة للديانة، فكان مرجعا للفكر الموسوي طوال مدة مساره ابتداء من القرن الثالث عشر قبل الميلاد. و « دلالة الحائرين » هذا عبارة عن كتاب من ثلاثة أجزاء صنف أصالة باللغة العربية ثم كتب بالحروف العبرية ونشر قسم منه بالحروف العربية بعنوان « المقدمات الخمس والعشرون ».

وقد أمسى هذا المجموع منذ القرن السادس الهجري مدونة الفكر اليهودي حتى كان المسلمون أنفسهم يرجعون إليه للتعرف على القانون الموسوي، فكان ابن هود المُرسي الحسن بن عضد الله الفيلسوف الطبيب يقرئه لليهود (وقد توفي بدمشق عام 699 هـ/1299 م). وهكذا تركزت أسيسة الفكر الفلسفي والعلمي والديني اليهودي في نتاج ابن ميمون تلميذ ابن رشد، فأصبح عصر موسى بن ميمون يعتبر عهدا فاصلا في تاريخ اليهودية، وقد عثر بفاس على مخطوط يسمى « التواريخ » بخط أندلسي يرجع تاريخه الى القرن التاسع عشر [15] يضم خلاصة تاريخية ألفها « سيديا بن دنان » حبر فاس المتوفي عام 899 هـ/1493 م، كما تضم ملخص تاريخ نقل النظرية اليهودية منذ سيدنا موسى عليه السلام إلى موسى بن ميمون وهو

بالعبرية مع شرح بالعربية الفصحى مقتبس من مذكرات عشر من تأليف أحبار فاس من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، أي طوال ثلاثة قرون. وقد حررت هذه المعلومات بلهجة يهود فاس أي خليط من العربية والعبرية.

كل ذلك يزيدنا يقينا بأن الصلة بين يهود الأندلس ويهود فاس لم تكن وليدة القرن السادس بل كانت لها جذور عميقة الغور منذ أوائل العهد الادريسي، إلا أنها اتسمت في العصر الموحدي، أي في العهد الرشدي الميموني بطابع جديد. فقد انطلق التبادل بين العدوتين وخاصة قرطبة وفاس بمجرد تأسيس الحاضرة الادريسية بين عامي 185 و 192 هـ. وقد قام الأدارسة منذ أسسوا أول مملكة بالمغرب استمرت أزيد من اثني عشر قرنا بحماية اليهود طوال قرنين [16] مكنتهم من الهجرة زرافات ووحدانا الى فاس إثر اعتلاء المولى إدريس أريكة العرش عام 188 هـ/803 م متواردين من القيروان ومصر وبابل وفاس. وكانت قد انبثقت بالقيروان قبل ذلك حركة فكرية تلمودية ما لبثت أن ازدهرت بفاس في العهد المرابطي الموحدي، مما يبرر مقولة البكري [17] من أن مدينة فاس أصبحت « أكثر بلاد المغرب يهودا يختلفون منها إلى جميع الآفاق ».

وكان من بين الثمانمائة عائلة أندلسية التي هاجرت من قرطبة إلى فاس عام 199 هـ/814 م خاصة بعد « وقعة الربض » يهود أسهموا في تركيز الاقتصاد المغربي، لا سيما بعد أن تأسست أول قيسارية بفاس عام 391 هـ/1000 م، كما شاركوا في الانتفاضة الفكرية في أبرز عصور النهضة بفاس وهو القرن الرابع الهجري حيث تحرك جامع القرويين كجامعة انحدر اليها طلبة من جميع أنحاء افريقيا والعدوة الشمالية. وقد امتزج الفريقان في

بحبوحة العاصمة الادريسية رغم طابعها الديني، فتساكنا في احترام متبادل حول الجامع الأكبر والضريح الادريسي، وظلت فاس الملجأ الوحيد لليهود الذين نزحوا قسرا عن مواطن أجدادهم بالأندلس، فأصبح عصر ابن ميمون العهد البارز في هذه الهجرة بعد أن قلصت المجامع الكنسية في طليطلة (18) عامي 589 و 633 هـ قانون الأحوال الشخصية لليهود وحرمهم ملوك طليطلة الأسبان من شغل مناصب عمومية فانضموا الى صفوف المسلمين ضد القشتاليين، وكان سقوط طليطلة في يد الأسبان عام 496 هـ/1102 م (19) وذلك للمرة الثانية بعدما حررها المرابطون· عام 483 هـ/1090 م (20). فالعامل الأساسي الذي أخذ بتلابيب يهود المغرب وإخوانهم المهاجرين هو الحرية التي نعموا بها في ظل الاسلام في أشد العصور تزمتا وتعصبا، وهما العصران المرابطي والموحدي، بل إنهم كانوا في هذه الفترة بالذات ــ وهي فترة انتقال زعيمهم ورائدهم ابن ميمون الى فاس ــ أكثر أمنا على أنفسهم فلم يكن هناك « ملّاح » يفصل اليهود عن غيرهم، بل كان اليهود مختلطين مع مواطنيهم المسلمين دارا بجنب دار، وحولهم المساجد والبيَع. وقد لوحظ ذلك بفاس ومراكش حول جامع القرويين ومسجد المواسين حيث ازدهرت حارتان يهوديتان، اشترى المخزن جزءا منهما لتوسيع المسجدين، وظل اليهود قاطنين بجانبيهما وما طالب المغاربة المسلمون اليهود قط باعتناق الاسلام. وقد لاحظ « إيلي مانصانو » (21) أن علماء فاس قرروا توجيه مذكرة تحمل اليهود على التمسك بتعاليم دينهم وبتقاليدهم كشرط لصلاحهم. ولعل هذه الظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ تعايش الأديان هذا، بينما حاول مسيحيون ــ حسب مندوصا (22) » تمسيح اليهود في مواعظ بمنزل (فرانسيسكو) (23).

وتقدير الاسلام للتقاليد والطقوس اليهودية عبر مختلف الأنظمة الملكية بالمغرب منذ اثني عشر قرنا كان واقعيا لم يحظ بمثيله في أي بلد من بلدان أوروبا، وقد ظل الاشراف على القضاء الجنائي بفاس — في الوقت الذي تم الغاؤه بالأندلس — في يد شيخ يهودي منتخب، في حين بقي القضاء الديني بخصوص الأحوال الشخصية تابعا لمحكمة الأحبار. وقد وصف هذا الهيكل القضائي الحرّ في القرن العاشر الهجري الحسن بن محمد الوزان (ليون الافريقي) (24) ومع ذلك فقد لاحظ مؤرخون يهود، منهم ساموبل بن شاويل ابن دنان (25)، أن ألفا من يهود فاس اعتنقوا الاسلام عام 1137 هـ/1724 م طواعية، فعُرفوا بالاسلاميين ويعرفون أيضا بالمسلمانيين. وقد غلب استعمال الكلمة الأولى بالمغرب حيث توجد باب في « ملاح » فاس عرفت بباب الاسلاميين (26) ولم يتدخل المخزن لا ترهيبا ولا ترغيبا في كل ذلك، بل ظل المغرب مفتح الأبواب للدعاة اليهود، إذ لاحظ « سيماخ » أن الرحالين اليهود الذين زاروا المغرب في مختلف العصور كانوا يجدون الرحب السهل حيثما حلوا وارتحلوا، وكانوا يشاركون بكامل الحرية في الحفلات والمهرجانات والصلوات، ويلقون دروسا تلمودية على طلبة الجاليات. ومن جملة الرحالين بنجمان الطليطلي Benjamin de Tolède الذي طاف على طول سواحل البحر الأبيض المتوسط من عام 561 هـ/1165 م إلى عام 569 هـ/1173 م في عنفوان العهد الموحدي.

إلا أن هذه الحرية كانت تعتريها غيوم عابرة، فقد كان يهود العدوتين عرضة في بعض الأحايين لحملات تعسفية حيث قام العالم ابراهيم بن مسعود بن سعيد التجيبي الالبيزي بحملة ضد يهود غرناطة عام 459 هـ/1067 م، كما فعل العالم المغربي محمد عبد الكريم المغيلي في القرن

العاشر ضد يهود المملكة، إلا أن علماء فاس قاموا ضده قومة رجل واحد منتصرين لمواطنيهم اليهود في انتفاضة جماعية أسهم فيها شيوخ جامع القرويين أمثال الامام ابن زكري أكبر علماء عصره وثلة من رجالات الفكر البارزين كعبد الله بن أبي بكر العصنوني المتوفي عام 927 هـ/1521 م، وقد أدى ذلك إلى طرد المغيلي من فاس لمجرد موقفه العدائي من اليهود [27].

وهكذا أمست حاضرة فاس التي خلفت قرطبة والقيروان مشتلا للفكر اليهودي امتدت إشعاعاته إلى مراكز العالم، خاصة ببغداد والقاهرة، حيث كانوا يتنقلون لنشر معارفهم التلمودية وتركيز تقاليدهم الدينية دون مراقبة أو تحجير، لأن الاسلام لقن لذويه ولغيرهم المفهوم الحقيقي لحرية الفكر وحرية الدين. وفي هذا النطاق كانت الوصلة وثيقة بين فاس والأكاديميات « الربية » في الشرق، ولعل من أبرز نتائج هذه الحركة المكوكية الحرة أن توازن عدد السكان ظل قارا بين المهاجرين إلى فاس والمنطلقين منها للتبادل المعرفي عبر العالم، فلذلك لم يتغير عددهم بفاس فكان نحوا من خمسة آلاف على رأس الألف من تاريخ الميلاد. ولم يزد عام 1297 هـ/1879 م على 5 844 نسمة حسب المؤرخ الاسرائيلي « سيماخ » [28]، أي بقي هو هو طوال ألف عام وإن كان هذا العدد قد ارتفع إلى ثلاثين ألفا في بداية القرن العشرين، إذا صدقنا ما قاله «ميكين» [29] حيث أوصل مجموع سكان فاس إلى 150.000 متناقضا مع نفسه في كتابه الآخر [30] الذي اقتصر فيه على مائة ألف نسمة.

وفي هذا الوسط الفاسي المشبع حرية وتفتحا اندمج ابن ميمون، فتظاهر بالاسلام وحفظ القرآن وتفقه بالمالكية حسب كثير ممن ترجموا

حياته [31]، ثم اختار الهجرة الى مصر لنشر الفكر اليهودي الجديد فعاش بالكنانة إلى أن توفي عام 601 هـ/1204 م فكانت رحلته الى بلاد الكنانة مثارا لرحلات أخرى نذكر منها ما أشار إليه القفطي من أن يوسف بن يحيى ابن إسحاق بن سمعون الطبيب الرياضي الفاسي ارتحل إلى مصر للاجتماع بابن ميمون [32].

والظاهرة الثانية ـ بعد تشجيع علماء الاسلام لتطور التقاليد اليهودية ـ هي أن اللغة العربية بقيت أزيد من ألف عام أداة للتعبير لدى علماء اليهود تدريسا وتأليفا. وقد علل ابن خلدون ذلك بأن يهود الشمال الافريقي كنعانيون أخرجهم العبريون من فلسطين.

وأشار الى ذلك القديس أوغسطين St. Augustin في كتابه حول اليهود قبل القرن الخامس الميلادي، ولذلك ظلت لغة يهود المنطقة على سعتها هي اللغة البونية أي اللهجة العربية الممزوجة بالبربرية. وقد استنتجنا من دراستنا لكتابة حجرية عثر عليها بالبرازيل تحمل تاريخ 125 قبل الميلاد أن هذه اللغة البونية لا تختلف كثيرا عن اللهجة العامية اليوم في المغرب [33].

فلا بدع إذن أن يكون المغارب الثلاثة مسرحا لنشاطات علمية خاض غمارها اليهود والمسلمون معا من خلال اللغة العربية. فقد استعمل اليهود اللغة العربية في كتاباتهم ومحاوراتهم منذ القرن الثالث الهجري في مجموع افريقيا الشمالية [34]. كما أصبح « كتاب سيبويه » في النحو منطلقا لتجديد النحو العبري بفاس خلال القرن الرابع كما يؤكد ذلك ماسينيون [35]. (Massignon). وقد اقتبس يحيى (يهودا) بن داود حيوج

الفاسي آنذاك نظرية القياس من سيبويه، وعلى ضوئها وضع « كتاب التنقيط » حيث بين الأحكام النحوية لتوزيع الحركات والسكون في الألفاظ العبرية، وله كتابان آخران هما « كتاب الأفعال ذوات المثلين » و « كتاب الأفعال ذوات حروف اللين » [36].

كما ولد « دونس بن لبراط » بفاس عام 380 هـ/990 م (وهو غير دونس بن تميم)، وتبحر في علوم العربية وتابع آثار سيبويه وشيخه الخليل بن أحمد الفراهيدي، ومنه أخذ العروض فأدخله الأدب العبري مفجرا ثورة أدبية في عصره الذي سمي عصر الشعراء، فظهر شعر عبري على نسق القصيد العربي.

وليهودا بن قريش « معجم » مرتب على الحروف الألفبائية بناء على تجريد الألفاظ من الزوائد والابقاء على حرفين يرى أنهما عصب المادة وهو مذهب الثنائية في تصريف الألفاظ العربية مقابل الثلاثية الواضحة في أعمال سيبويه وتلاميذه. وقد ارتكزنا على النظريتين معا فأبرزنا الشبه القائم بين العديد من الكلمات الأصيلة في بعض لغات العالم وأصدرنا معجمين في الموضوع بخصوص الانجليزية والفرنسية مع التنظير بالعربية (راجع مجلة اللسان العربي).

ويعتبر داود بن إبراهيم الفاسي أشهر اللغويين القرائين من اليهود، نزل بمصر في القرن العاشر الميلادي، وهو صاحب كتاب « جامع الألفاظ » وهو معجم أبجدي عبري مشروح بالعربية يحتوي على ما يشهد بأثر النحو العربي في النحو العبري [37].

وكانت مصنفات علماء المغرب من المسلمين المحررة بالعربية يكتبها اليهود بحروف عبرية ككتاب « الاقتصاد » لأبي مروان عبد الملك بن زهر الذي كان أعظم من ابن سينا في الطب حسب « لوكلير » (Lucien Leclerc). وكان ابن رشد يفضله على غيره من علماء عصره. وابن زهر هذا هو الذي زعم المؤرخ « كودار » واهما أنه يهودي، حداه إلى ذلك وفرة مظاهر التواصل بين الطرفين [38].

ولعل من الأسباب التي جعلت حاضرة فاس تستقطب أكبر عدد من يهود العالم ما أشار إليه علي بن ميمون عندما وازن بين فاس وحواضر في الشام والحجاز ومصر والعراق من حيث الأصالة العلمية فقال : « ما رأيت مثلها (أي فاس) ومثل علمائها في حفظ نصوص كل علم مثل النحو والفرائض والحساب وعلم التوقيت والتعديل والتوحيد والمنطق والبيان والطب وسائر العلوم العقلية ». ولذلك ظل يهود المغرب يدرسون العربية ويكتبون بها على غرار يهود الأندلس حيث انتهى « يهودا بن نسيم بن مالكا » الفيلسوف المغربي عام 1365 م من تأليف كتابه بالعربية « أنس الغريب » [39]، وكذلك شيخ التعاليم بفاس « خلوف المغيلي »، المولود في مغيلة بأحواز فاس، والذي نزل عنده أبو عبد الله الآبلي العبدري شيخ ابن خلدون قبل أن يرتحل الى ابن البنا بمراكش [40].

وقد تعزز هذا التأثير الاسلامي في الفكر والتقاليد اليهودية بمظاهر شتى اتسمت بها الحياة الوديعة بالمغرب فكنتَ لا تكاد تميز في المجتمع المغربي وداخل الحي الواحد بين المواطنين من مسلمين ويهود. وقد لوحظ أن كثيرا من الأسماء كانت مشتركة بين الفريقين مثل « عطية » و « عمران »

علاوة على عشرات أخرى. وممن حمل ذلك من العلماء الشاعر أبو جعفر بن عطية، والحافظ عبد الحق بن عطية، والوزير أحمد بن محمد بن عطية، والعالم الحسن بن عثمان بن عطية الونشريسي شيخ ابن الخطيب، والأمير الزناتي زيري بن عطية المتوفي عام 391 هـ/1000 م [41]. وقد شارك ملوكنا في دعم الاندماج الفكري بين الطرفين حيث ورد [42] أن السلطان السعدي مولاي عبد المالك كان متضلعا في « علوم الزبور » كما أن [43] سفينة انجليزية نقلت إلى العرائش عام 970 هـ/1562 م ستة وعشرين صندوقا محملة بكتب الزبور. وقد استمر ذلك إلى ما قبل انبثاق العهد الاستعماري الأوروبي في القرن الخامس عشر الميلادي على إثر النفي العام من الأندلس حيث توافدت على المغرب فلول من يهود غرناطة وغيرها فرارا من اضطهاد رجال التفتيش المسيحيين، فعززوا الحركة الفكرية العبرية والتلمودية، والتحق بهم يهود آخرون طردوا من إيطاليا عام 1242 م، ومن انجلترا عام 1290 م، ومن هولندا عام 1350 م، ومن جنوب فرنسا عام 1395 م، بالاضافة الى فئات أخرى هاجرت من فرنسا وانجلترا أيضا عام 1403 م. واتسع نطاق البيَع والمدارس التلمودية [44] بفاس عاصمة الاسلام في افريقيا، وكانت هذه البيع مبثوثة بين الأهالي المسلمين وحول الجوامع والمساجد، لا في فاس وحدها بل في باقي الحواضر المغربية، إلا أن تسلل طوائف يهودية من أوروبا خلقت وضعا جديدا بالمملكة اضطر معه المخزن حماية لليهود الجدد إلى عزلهم في مَلّاحات خاصة، ومع ذلك ظل الجميع ينعمون بالحرية والرغد في ظل حماية المخزن والشعب معا، ولا سيما العلماء الذين أصدر شيخهم الفقيه العربي بن محمد الهاشمي العزوزي الزرهوني المتوفي عام 1260 هـ/1844 م فتوى في حرية البناء ليهود «ملاح » فاس الجديد عندما منعوا لأسباب اجتماعية وصحية من تكديس دور جديدة [45] بحيهم، وهذه الرعاية التي لم تلن قناتها طوال

تاريخ المغرب رغم بعض فترات معتمة بشهادة كبار مؤرخي اليهود [46] هي التي تعلل ـ اذا كان ذلك يحتاج الى دليل ـ لماذا بقي اليهود المغاربة وفيين لمواطنتهم في تعاطف تلقائي مع باقي المواطنين، ويكفي أن نشير هنا إلى أن انتصار المغرب في وقعة وادي المخازن ضد البرتغال ومرتزقة أورروبا كان مثار ابتهاج اليهود الذين أقاموا حفلات صادفت اليوم الثاني من استهلال ايلول عام 5338 من التاريخ العبري. وقد تعهد الأحبار منذ ذلك بالاحتفال بهذا اليوم كيوم خلاص (بوريم) [47].

وهكذا يتجلى من عرضنا هذا المقتضب مدى تأثير الفكر الاسلامي في فلسفة موسى بن ميمون ونتاجه العلمي وفي تطور التقاليد اليهودية خاصة من خلال تعاليم ابن رشد الأندلسي المغربي وفي نطاق حواضر اسلامية هي القيروان وقرطبة وفاس.

المراجـع :

نذكر منها بالاضافة الى ما أشرنا إليه في الهوامش :

(1) راجع تاريخ افريقيا الشمالية لأندري جوليان.

(2) Chronique Sémach, p. 83

(3) توجد نسختان منه في المتكبة العامة بالرباط عدد 2060 د/2147 د.

(4) مخطوط بمكتبة بلدية الاسكندرية رقم 1992 د.

(5) نشر في نيويورك عام 1901 م، والأفلاطونية الجديدة هي التي تزعمها أفلوطين Plotin المصري في المدرسة الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي.

(6) كتاب في الطب توجد نسخة منه في مكتبة دبلن، تشستر — بيتي، 4151 (118 ورقة) في لاهاي.

(7) الموسوعة البريطانية ج 1 ص 60.

(8) راجع مكتبة برلين (عدد 8172).

(9) الاحاطة لابن الخطيب، ص 222 (مخطوطة الاسكوريال عدد 1673).

(10) دولة الاسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، القاهرة، 1943، ص 224.
الأدب العربي وتاريخه، لمحمود مصطفى، القاهرة، 1937، ج 3 ص 45.

(11) ورد في هذه الموسوعة (1905) أن إبراهيم بن داود ذكر ذلك في « سفر القبالة » (أي التصوف) (طليطلة 1161).

(12) الشريف الادريسي، وصف إفريقيا، ص 205 — مسلمو اسبانيا — دوزي م. 3 ص 158 .

(13) مخطوطة مكتبة مدريد عدد 132 مكتبة بترسبورغ عدد 124، وقد طبع بالعرائش عام 1939 .

(14) رسالة « فصل المقال » مرفقة بضميمة النص العربي وترجمته مع هوامش ومقدمة بقلم ليون كوثييLéon Guathier، الطبعة الثالثة، الجزائر، ص 54.

(15) راجع هذه النصوص في مجلة هسبريس Hesperis (3 — 4) عام 1958 ص 310.

(16) كما اعترف بذلك حبر الجزائر الأكبر موريس ايزانبيث Maurice Esenbeth

(17) البكري : « المسالك والممالك ».

(18) ضبطها الحميدي بضم الطائين وفتح اللامين.

(19) نفح الطيب ج 6 ص 190.

(20) الاستقصا ج / ص 120 .

(21) مجلة هسبريس 1949، وثيقة 28

(22) Jeronimo de Mendoza, Jornade de Africa, Lisboa, 1607

(23) Francisco du Portugal

(24) وصف افريقيا ج 2 ص 165 .

(25) مجلة هسبريس 1949 ص 162، وثيقة رقم 24.

(26) مجلة هسبريس 1948، وثيقة يهودية رقم 12 بقلم شاويل سيرو.

(27) عباس بن ابراهيم المراكشي : الاعلام بمن حل مراكش... ج 4 ص 125 الطبعة الأولى.

(28) Semach, Chronique, p. 87

(29) Budget Meakin, The Moors, p. 5

(30) The land of the Moors, p. 252

(31) طبقات الأطباء 22 ص 117 ــ ابن العبري 417 ــ أخبار الحكماء 309 ــ ولفنسون صاحب كتاب موسى ابن ميمون في سيرته وفلسفته ــ بروكلمان ج 1 644، الملحق ج أ ص 893 .

(32) عبد الله كنون : النبوغ المغربي ص 158 .

(33) راجع كتابنا « وحدة اللغات » تحت الطبع.

(34) كودار Godard : تاريخ المغرب ج 2 ص 453.

(35) مؤتمر مجمع اللغة العربية : « مجموعة البحوث والمحاضرات » : 1959 ــ 1960، ص 218 .

(36) نشر هذه الكتب المستشرق « دوكس » عام 1844 والمستشرق « نت » عام 1870 .

(37) حسن ظاظا ــ بحث حول أثر سيبويه في النحو العبري ــ مجلة اللسان العربي ص 12 ــ 98 .

(38) في كتابه حول تاريخ المغرب ص 452 Godard

(39) راجع مجلة هسبريس عام 1952 (402 ــ 458)، وعام 1965 الموافق لـ 5125 من السنة العبرية.

(40) طبقات الشعراني ج 2 ص 215 .

(41) راجع كتابنا « موسوعة الاعلام المغربية » ج 2 ص 63 .

(42) وثائق دوكاستر De Castries ــ السعديون ق 2 ج 1 ص 225 (رسالة السفير الانجليزي « إدمون هوكان » إلى الملكة اليليزابيث ملكة انجلترا).

(43) الوثائق ج/1 ص 44.

(44) حسبما رواه مؤلف Yahas Fès بالنسبة لعام/1508 .

(45) شجرة النور ص 398 ــ الأعلام لعباس بن إبراهيم المراكشي ج 5 ص 253 الطبعة الأولى .

(46) راجع معلمتنا حول اليهود باللغتين العربية والفرنسية وهي تحت الطبع.

(47) هسبريس 1948 ــ وثيقة يهودية عربية رقم 5 .

المراجع

Llamas Jose, Maïmonides, siglo XII, Madrid, 1936, p. 286, Aguilar.

S. Glanzmann, Maïmonides y sus escritos medicos, Sefarad, 1946.

D.H. Baneth, Maïnide, traducteur de lui-même et ses traducteurs, Tarbiz, XXII•, 2, janvier 1951,

B. Bokser, The Legacy of Maïmonides, Philosophical Library, New York, 1951 (128 p).

H. Serouya, Maïmonide, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. PUF, 1951 (152 p).

لمحات من تاريخ حياة حجة الاسلام أبي حامد الغزالي

أبو بكر القادري

يعتبر حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي المعروف بالغزالي من أبرز أعلام الفكر الاسلامي، بل من أعلام الفكر الانساني، فإطلاعه الواسع، وثقافته المتنوعة، وتبحره في مجالات الفكر والتصوف، ومشاركته في أشتات العلوم المختلفة، وبروزه في ميادين المنطوق والمفهوم، وتعمقه في الدراسات الفلسفية والأصولية، وإطلاعه الواسع على مختلف المذاهب، وسبره لأغوارها، وانتشار آرائه وأفكاره وتعاليمه في مختلف أنحاء العالم الاسلامي، واهتمام المفكرين والباحثين، القدامى والمحدثين، مسلمين وغير مسلمين، بآرائه ونظرياته وتعاليمه، كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن الرجل كان في قمة المفكرين العالميين الذين أنجبتهم الأمة الاسلامية،

والذين أعطوا العطاء الغزير للفكر الانساني والحضارة الانسانية، والذين بقي اسمهم ملء الأسماع والأبصار من القرن الخامس الهجري إلى قرننا هذا الذي نعيش فيه.

مولد الغزالي

ولد الغزالي بطوس بخراسان عام خمسين وأربعمائة هجرية (1059 م)، وكان والده محمد يغزل الصوف ويبيعه بدكانه بطوس، ولذلك انتسب إلى أبيه، فقيل له الغزّالي بالتشديد. قال الامام النووي في «دقائق الروضة» كما حكاه عنه صاحب «تحفة الارشاد» : التشديد في الغزّالي هو المعروف الذي ذكره ابن الأثير، وهو ما اعتمده المتأخرون كما نص عليه الشيخ مُرتضَى، مستدلا ببيتين لأحد شعراء اليمن قال فيهما :

ما للعواذل في هواك ومالي   روحي فداك يا حبيب ومالي
غزال طرفك إن رنا أحيا به   وكذلك الاحياء للغزالي

وقيل إنه منسوب إلى غزالة بتخفيف الزاي وهي قرية من قُرى طوس، فيقال له : الغزالي بالتخفيف، وفي «المصباح المنير» للفيومي ما يؤيده [1].

نشأته

لم يعش والد الغزالي طويلا مع ولده، ولما حضرته الوفاة أوصى به

وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف، راجيا منه أن يرعاهما ويعلمهما الخط، فأشرف على تربيتهما ذلك الرجل المتصوف، ينفق عليهما ما خلفه والدهما من مال قليل، ولما نفذ ذلك المال، ألحقهما بإحدى المدارس التي ضمنت لهما معيشتهما ودراستهما.

دراسته

تلقى دراسته الأولى بطوس، فدرس العربية والفقه ثم سافر إلى جُرجان فدرس من جملة ما درس علم الأصول، ثم رجع إلى طوس فانكب على الدراسة الجادة مدة ثلاث سنوات قال عنها : « حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع عليّ الطريق لم أتجرد من علمي » ، ثم قصد نيسابور، ولازم إمام الحرمين وأخذ عنه الأصول والمذهب والخلاف والمنطق والجدل، وتعاطى لدراسة الفلسفة والحكمة، حتى برع في كل ذلك وصنّف فيه التآليف المتعدّدة.

وبعد وفاة شيخه وأستاذه إمام الحرمين، خرج إلى المعسكر قاصدا الوزير نظام الملك سنة 484 هـ، فناظر العلماء وجادل الخصوم، وبرهن على تفوقه وكفاءته ومقدرته في مختلف العلوم، فعينه نظام الملك مدرسا في المدرسة النظامية ببغداد، فقام بدوره التعليمي أحسن قيام، والتفتت إليه الأنظار، وعمّ صيته الآفاق، وشدّت إليه الرحال، وأعجب الجميع بذكائه وعلمه وقوة إدراكه وغزارة حافظته، وواسع اطلاعه، وتضاعف نفوذه المعنوي حتى أصبحت كلمته مسموعة يخشاها الأمراء والملوك والوزراء.

كل هذا وهو لا يزيد إلا تعطشا لادراك حقائق الأشياء، غير قانع ولا مقتنع بما وصل إليه وما أدركه من معلومات، متشوفا إلى المزيد، راغبا في الوصول إلى إدراك حقائق العلم والمعرفة، لا إلى مظاهرهما وسطحياتهما، مناقشا آراء المذاهب المختلفة، محاولا الوصول الى إدراك حقائق ما ترمي إليه.

قال في «المنقذ من الضلال» : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمري وريعان عمري، غزيرة وفطرة من الله وضعتا في جبلّتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد شرة الصبا ».

تطلعاته إلى مزيد من اليقين

لقد أصبح الغزالي في هذه المرحلة من حياته يحيا حياة جديدة، فلقد تضاءلت أمامه كل المعلومات والحقائق التي وصل إليها، وصار يتطلع إلى ما هو أبعد من ذلك كله، إنه يتطلع إلى اليقين، إلى حقائق الأمور، إلى الاطمئنان النفسي الذي لم توصله إليه كل العلوم والفلسفات والنظريات التي درس ودرّس، لقد فتش عن الحقائق عن طريق المحسوسات، فما وصل إلى شيء، ولقد بحث عنها عن طريق العقليات، فانتهى به الحال إلى مذهب السفسطة والشك حتى في البديهيات، ودام على ذلك مدة من الزمن إلى أن أضاء الله قلبه بنور اليقين، فذهب عنه الشك الذي ران على قلبه، « وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن

ذلك بنظمِ دليلٍ، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (2).

تآليفه

لقد بز الغزالي أقرانه في مجالات العلوم المختلفة، وتصدى للرد على الكثيرين منهم، فألف التآليف المتعدّدة في الفقه والأصول، والمنطق والخلاف، والجدل والفلسفة، والأخلاق والتصوف، وعلوم الحَرْف وأسرار الروحانيات وخواص الأعداد ولطائف الأسماء الالهية والسيمياء. قال المناوي : « نقل النووي في بستانه عن شيخه التغليسي، قال نقلا عن بعضهم : إنه أحصيت كتب الغزالي التي صنفها ووزعت على عمره، فخصّ كل يوم أربعة كراريس».

كتاب إحياء علوم الدين

ومن أعظم كتبه وأشهرها كتاب « إحياء علوم الدين » الذي قيل عنه إنه لو ذهبت كتب الاسلام، وبقي « الاحياء » لأغنى عنها. قال ابن السُّبكي : «وهو ــ أي الاحياء ــ من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها وإشاعتها، ليهتدي بها كثير من الخلق، وقل ما ينظر فيه ناظر، إلا وتيقظ له في الحال، وقال أيضا : ولو لم يكن للناس في الكتب التي صنفها أهل العلم، إلا الاحياء، لكفاهم، وأنا لا أعرف له نظيرا في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر، والفكر والأثر».

ولقد انتقد بعض الفقهاء والعلماء بعض ما ورد في كتاب الاحياء خصوصا فيما يتعلق بما ورد فيه من أحاديث نبوية، حيث كانت بضاعة الغزالي ـــ كما قال الامامان ابن تيمية وابن القيّم ـــ بضاعة مزجاة، وكتب في الرد عليه الامام ابن الجوزي في كتاب سماه «إعلام الأحياء بأغلاط الاحياء». وتزعم فقهاءُ المغرب ومنهم القاضي عياض الطعنَ في كتاب الاحياء. وأنكروا ما جاء فيه من أحاديث وأخبار، حتى بلغ بهم الحال إلى الافتاء بإحراقه.

ومن الذين تزعموا الطعن في هذا الكتاب من فقهاء المالكية الامام المازري وأبو الوليد الطرطوشي، اللذان اشتطا شططا بليغا في التعريض بالغزالي وكتابه الاحياء، وخصوصا منهما المازري الذي صدرت منه أحكام في حق الغزالي لا تنم عن إنصاف، ولا تتسم بالموضوعية، بل تؤكد أنه لم يعرف كتاب الغزالي إلا عن طريق السماع، ولم يطلع عليه حتى مجرد اطلاع، ومع ذلك تصدى للرد عليه، وطعن فيه وفي مؤلفه بما لا يليق بعالم فقيه من الفقهاء الذين يشار اليهم بالبنان.

والواقع أن المطّلع على ما قاله المازري في حقّ الغزالي يدرك مقدار التعصب الأعمى الذي كان مسيطرا على نفوس بعض فقهاء المالكية، وتهجمهم التهجم القاسي على الذين يخالفونهم في الرأي، مهما كان مقامهم في العلم، ومقدرتهم في الاستنباط.

ولقد تصدى للرد على المازري العلامةُ ابن السُّبكي، وناقش ما قاله عن الغزالي وكتابه فكرة فكرة وموضوعا موضوعا في كلام طويل متسم بالنزاهة الفكرية والاطلاع الواسع، والكشف عن الحقائق المجرّدة (3).

أول عهد المغاربة بكتب الغزالي

لقد وصل كتاب « الاحياء » إلى المغرب والأندلس في حياة الامام الغزالي وانتشرت نسخ منه في كثير من العواصم العلمية، وأقبل على قراءته ودراسته الكثيرون من الفقهاء والعلماء، كان فيهم من أعجب به وأثنى عليه، وكان فيهم من عارضه وقاومه وطالب بمنع رواجه. وكان من الأولين الفقيه أبو الفضل ابن النحوي الذي قال فيه : « وددتُ أني لم أنظر في عمري سوى كتاب الاحياء». وكان من الآخرين القاضي أبو القاسم ابن حمدين الذي ثارت ثائرته ضد هذا الكتاب، فدعا إلى عقد اجتماع مع بعض الفقهاء، وقرروا رفع أمر الكتاب إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين الذي كان ملتزما كل الالتزام بآراء الفقهاء لا يخرج عنها ولا يحيد، وأفتوا بضرورة إحراق الكتاب لما جاء فيه ــ حسب رأيهم ــ من الضلالات والبدع، ولما فيه من تنقيص للفقهاء والعلماء. فاستجاب علي بن يوسف إلى طلبهم، وأمر بأن يقع البحث عن جميع النسخ الموجودة في المغرب والأندلس وإعدامها، وأمر بتفتيش مكاتب الناس حتى لا تبقى أية نسخة منها تروج، وهكذا جمعت النسخ الموجودة من كتاب الاحياء ووضعت في صحن جامع قرطبة بالأندلس ثم صُبّت عليها الزيوت، وأوقدت فيها النيران حتى أحرقت، وكذلك وقع الأمر بمدينة مراكش.

قال عبد الواحد المراكشي في «المعجب»: « ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي رحمه الله المغرب، أمر أمير المسلمين علي بن يوسف بإحراقها، وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم، واستئصال المال، إلى من وجد عنه شيئا منها، واشتد الأمر في ذلك ».

ولم يكن رأي جميع الفقهاء راضيا على ما قامت به السلطات ضد كتاب الاحياء، فلقد ذكر العلامة علي بن حِرزِهم أن العالم أبا الفضل ابن النحوي عارض معارضة شديدة موقف الفقهاء من هذا الكتاب، واحتفظ بنسخته منه.

قال ابن حِرزهم : «لما وصل إلى فاس كتاب أمير المسلمين علي بن يوسف بالتحريج على كتاب الاحياء وأن يحلف الناس بالأيمان المغلظة أن كتاب الاحياء ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان، فأفتاني بأنها لا تلزم، وكانت إلى جنبه، فقال لي : هذه الأسفار من كتاب الاحياء، وددت أني لم أنظر في عمري سواها».

قال ابن الزيات المراكشي : وكان أبو الفضل قد انتسخ كتاب الاحياء في ثلاثين جزءا، فإذا دخل شهر رمضان، قرأ في كل يوم جزءا.

لم يطل اضطهاد كتاب الاحياء بالمغرب، فما كادت تنتهي دولة المرابطين، ويقوم المهدي بن تومرت بتأسيس دولة الموحدين، حتى عادت نسخ كتاب « الاحياء » إلى التداول، وأقبل المغاربة على الاستفادة منه، والكرع من ينابيعه. لقد أنكروا على الغزالي بعض ما ورد في كتابه من الأقوال، كقوله : « ليس في الامكان أبدع مما كان » وقوله : يباح للصوفية تمزيق ثيابهم عند غلبة الحال إن قُطّعت قِطعا مربعة تصلح لترقيع الثياب والسجادات، إلى غير ذلك من بعض الأفكار الواردة في الكتاب، ولكن الكثيرين أجابوا عنه بما يقتضيه الحال والمقال. قال شارح الاحياء الزبيدي : « وفخامة كتابه أشهر من الشمس في رابعة النهار، وما أحاط

بمقام كتابه إلا من أفاض الله على قلبه الأنوار، إذ كتابه متكفل ببيان العلوم الشرعية التي هي علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار »[4].

تبكيره في التأليف

لقد ابتدأ الغزالي في التأليف وهو لا يزال يتتلمذ على أستاذه الجُويني إمام الحرمين وكان في العشرين من عمره، ومن جملة كتبه في الفقه الشافعي : الوسيط، والبسيط، والوجيز، والخلاصة، وفي أصول الفقه : المستصفى والمنخول الذي ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين الذي وصفه بأنه « بحر مغدق » وبداية الهداية والمآخذ في الخلافيات، ولباب المنتخل في الجدل، وشفاء الغليل في بيان مسائل التعليل، والاقتصاد في الاعتقاد، ومعيار النظر، ومعيار العلم، ومحك النظر، ومشكاة الأنوار، والمستظهري في الرد على الباطنية، ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، وإلجام العوام في علم الكلام، وجواهر القرآن، وبيان فضائح الامامية، والرسالة القدسية، والفتاوى، وميزان العمل، وحقيقة الروح، وكتاب أسرار معاملات الدين، وأخلاق الأنوار، وحجة الحق [5]،إلى غير ذلك من الكتب والمصنفات التي كادت أن تفوق الحصر.

ولقد أورد الأستاذ عبد الكريم العثماني نقلا عن كتاب بويج Bouygues «Essai de chronologie des œuvres d'Alghazali» أن مؤلفات الغزالي يمكن أن تقسم إلى ثلاثة مراحل : المرحلة الأولى من 465 الى 478 هـ، أي قبل وفاة إمام الحرمين، ومنها : التعليقة في فروع المذهب، والمنخول في الأصول، والمرحلة الثانية من 478 الى 499 هـ، ومنها معيار

العلم، ومعيار العقول، ومقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة، والمستظهري. والمرحلة الثالثة (مرحلة العزلة) من سنة 488 الى 499 هـ، ومنها إحياء علوم الدين، وكتاب في مسألة كل مجتهد مصيب، ومفصل الخلاف، والمقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى، وجواهر القرآن، والمضنون به على غير أهله، والقسطاس المستقيم، وكيمياء السعادة، وأيها الولد .

أما المستصفى من علم الأصول، ومنهاج العابدين، والمنقذ من الضلال، وبعض الكتب والرسائل الأخرى، فقد كتبت بعد ذلك، أي ما بين 499 الى 505 هـ . وبعض هذه المؤلفات مطبوع متداول، والبعض الآخر مخطوط ويوجد ببعض المكتبات المتفرقة في المشرق والمغرب . ولقد ترجمت بعض كتب الغزالي الى اللاتينية والفرنسية والانكليزية والتركية والعبرية، كمقاصد الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة، وكيمياء السعادة .

المنقذ من الضلال

وأرى من المناسب أن أعطي فكرة ولو موجزة عن كتاب المنقذ من الضلال الذي يسميه الغربيون باعترافات الغزالي، فهو على صغر حجمه يعتبر من أغزر الكتب فائدة وتعريفا بحياة الغزالي وآرائه وتصوراته والطريقة التي سار عليها في الوصول إلى ربه، والتجارب التي مر منها، والدراسات التي قام بها، والمعاناة التي عاناها للوصول إلى حقيقة اليقين، ونبذ خواطر الشك والارتياب التي لم يتحرر منها إلا بسلوك طرائق الصوفية المجدين الذين أدركوا العلم اليقيني، وانكشفت لهم المعلومات على حقائقها، فلم يبق معها ريب

ولا غلط ولا أوهام. يقول الغزالي في مقدمة كتابه : « ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغّل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحبّ أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ».

لقد تعطش إلى إدراك الحقائق الكونية وهو لا زال في ميعة الشباب لم يبلغ العشرين من عمره، وبقي هذا التعطش ملازما له طوال ثلاثين سنة، يدرس ويتدارس، ويناقش ويجادل، يهجم على الأفكار والنظريات المختلفة فيقتلها بحثا محاولا استكشاف حقائقها، ويقصد مختلف المدارس الفلسفية والكلامية والصوفية والباطنية ليتعرف إلى الحقيقة عن طريقها.

الغزالي يرفض التقليد

إن الغزالي يرفض التقليد، ويريد أن يصل إلى العلم اليقيني « الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط

والوهم ». لقد أدرك « أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه، ولا يتيقنه على هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » [6]، « فعليه ـــ أي من يبتغي النصيحة ـــ أن يطلب العلم الحقيقي الذي يكشف له حالة الانسان بعد موته، وهذا العلم إنما يحصل بالبحث عن حقيقة النفس وماهيتها ووجه علاقتها بالبدن، ووجه خاصيتها التي خُلِقت لها ووجه التذاذه بخاصيته وكماله، مع معرفة الرذائل المانعة له من كماله » [7].

حيرته أو شكه

ولكن ما هي الوسائل التي توصل إلى إدراك العلم اليقيني ؟ ما هي الطرق التي تأخذ بيده إلى اليقين وإلى المعرفة الحقة وإلى الاطمئنان النفسي ؟ إنه في حيرة من نفسه، إن العلوم التي درس والفلسفات التي انكب على التعرف عليها، لم تبلغه مبتغاه، ولم تحقق له ما يريد، فليمض في طريقه باحثا دارسا، وليستعن بالتجربة والمشاهدة، لعله يصل عن طريق المحسوبات لما لم يصل إليه عن طريق النظريات، ولكن « من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، تعرف أنه يتحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرّة ذرّة، حتى لم تكن له حالة وقوف » [8]. إن الغزالي لم يحصل على ما يرضيه ويقنعه عن طريق المحسوسات، فليجرب حظّه عن طريق العقليات « التي هي من الأوليات »، ولكن الاشكالات المتعدّدة ترد عليه لتكذب العقل، كما كذبت الحس، فكثيرا ما يتصوّر العقل أشياء يُثبت الواقع بعد ذلك أنها مطلق خيالات [9]. يقول رحمه الله : « فلما

خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولتُ لذلك علاجا، فلم يتيسّر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولا يمكن نصف الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة، لم يكن ترتيب الدليل، فأعضَل هذا الداء ـــ داء الحيرة والشك ـــ ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » [10].

الوصول إلى الحقيقة عن طريق التصوف

إن الغزالي، وهو يتحدث عن تجربته في إدراك حقائق الأشياء، ومنها النفس الانسانية، يؤكد أنه لا يمكن الوصول إليها عن طريق علم الكلام ، ولا عن طريق الفلسفة بمدارسها المختلفة، ولا عن طريق المذاهب التعليمية الأخرى ومنها الباطنية، وإنما يصل إليها عن طريق التوفيق الرباني، والهداية الالهية، والنور الذي يقذفه الله تعالى في قلوب أحبابه الصادقين، مصداقا للحديث الذي رواه أحمد والترمذي وابن جرير والطبراني والحاكم : « إن الله خلق خلقه في ظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ ضلّ ».

لقد حذر الغزالي كل التحذير من التقليد الأعمى الذي لا يفيد يقينا، ولا يحصل عنه اطمئنان حقيقي، ولقد أوصى بإطالة النظر، وإمعان

التفكير، ومجانبة المذاهب المختلفة التي درسها وجربها فما هدته إلى العلم اليقيني المنشود، بل زادته حيرة إلى حيرته، وشكاً إلى شكه : إنه ينصح بالاستقلال الفكري، وعدم التبعية للغير، حتى يشرح الله الصدر للحق واليقين، لقد رأى اختلاف علماء الاسلام فما ارتضاه، ولقد رأى تطاحنهم الفكري، وتضليل بعضهم لبعض، فعلم أن كل ذلك انحراف عن جادّة الصّواب، ولذلك أوصى بطلب الحق عن طريق النظر، وازدواج العقل والسمع، واصطحاب الرأي والشرع، وبالبحث عن الحقيقة عن طريق الكتاب والسنة. يقول في كتابه ميزان العمل : «فجانِبِ الالتفاتَ إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى، تقلد قائدا يرشدك إلى طريق، وحواليك ألُف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خَلاصَ لك إلا في الاستقلال، خذ ما تراه، ودع شيئا سمعت به، في طالع الشمس ما يغنيك عن زُحَل، ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكّك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعا، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله ».

استقلاله الفكري

والغزالي في مطالبته بالاستقلال الفكري يؤكد على ضرورة التمييز بين جيّد الأفكار وسقيمها، وبين صحيحها وسقيمها، فلا يأخذ ولا يقبل إلا الصحيح المستقيم، ولا يرتضي إلا الصائب المرضي « وكما أن المغرم الحاذق إذا

أخذ الحيّة، وميّز بين الترياق والسُّم، فاستخرج منه الترياق، وأبطل السم، فليس له أن يشحّ بالترياق على المحتاج إليه، وكذلك الصرّاف النافذ البصير، إذا أدخل يده في كيس القلاب، وأخرج منه الابريز الخالص، واطّرح الزيف والبهرج، فليس له أن يشحّ بالجيّد المرضي على من يحتاج إليه (11)».

لبث الغزالي عن الحقيقة التي تتميز باليقين، فلم يعثر عليها فيما درسه من علوم وفلسفات، وإنما وجدها عند الصوفية الحقيقيين الذين ينير الله بصائرهم، ويشرح صدورهم، ويفتح لهم ما انغلق على غيرهم، فينكشف له المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يدخله أدنى شك، فيصلون إلى اليقين « الذي ليس بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله تعالى في الصدر » (12)، « فإن اليقين هو رأس مال الدين. قال رسول الله ﷺ: «اليقين الايمان كله » (13). يقول الغزالي موضحا المرحلة التي وصل إليها بعد دراسته لعلم الكلام وعلوم الفلسفة وعلوم الباطنية، وعدم حصوله على الحقيقة اليقينية التي كان يتطلع إليها : « ثم إني لما فرغتُ من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتمّ بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم، قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله (14). وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأتُ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل « قوت القلوب » لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المُحاسِبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدّس الله أرواحهم، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطّلعتُ على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا

يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وكم من فَرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحا وشبعان. وبين أن يعرف حد السّكْر وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن يكون سكرانا لا يعرف حد السكر وعلمه وهو سكران، وما معه من علمه شيء، والصاحي يعرف حد السكر وأركانه، وما معه من السكر شيء، والطبيب في حالة المرض يعرف حقيقة الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة، فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف عن الدنيا [15]».

لم يكتف الغزالي بمطالعة كتب الصوفية ودراسة أقوالهم والتمعن فيها، ولكنه بحث عن الشيوخ الواصلين فصار يخالطهم ويتلقى عنهم ويقتدي بهم، معتقدا أن مجالسة الموقنين تزيد في اليقين.

إن الغزالي في هذه المرحلة أدرك نظريا حقيقة التصوف، ولكنه لا زال لم يتذوقه، لأن الوصول إلى تذوقه دونه عقبات وممارسات وتطبيقات لا بدّ من تخطيها لمن أراد الوصول إلى إدراك الحقائق والمقامات التي وصل إليها الواصلون.

لقد استفاد من مطالعاته التصوفية كثيرا من الاستفادات، وابتعدت عنه كثير من الشكوك، وزاد يقينه بالله ورسوله واليوم الآخر. « فهذه الأصول الثلاثة من الايمان كانت رسخَت في نفسي، لا بدليل معيّن محرّر، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها » [16].

مرحلة الخلوة والتعبد

لقد خرج من مطالعاته ودراساته لكتب القوم مقتنعا كل الاقتناع بضرورة الدخول في المرحلة العملية، مرحلة التقوى وتطهير النفس، ومغالبة هواها، والاقبال على ربه بالتجرد المطلق، وقطع العلاقات عن كل ما يبعده عن ربه، ويبقيه مرتبطا بشؤون الدنيا بما فيها من مال وجاه ومتاع، فما الدنيا إلا متاع الغرور، وليست الحياة الدنيا في الحقيقة ﴿ إلا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرّا ثم يكون حطاما ﴾ (17). يقول : « وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمح لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس مال ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق » (18).

لقد وقف على باب الطريق التي يريد أن يسلك، طريق ضبط النفس وإلجامها، وكفها عن الهوى والشهوة، وصرفها عن التعلق بمتاع الحياة الدنيا، لتتجه كلية إلى الاستعداد للحياة الدائمة، حياة الخلود والراحة والاطمئنان، معتقدا أن رأس الخطايا هو حب العاجلة، والتشوف للرئاسة والانقياد للشهوات. وأن النجاة في السيطرة على جميع الشهوات، والتحكم فيها التحكم المطلق. يقول في « ميزان العمل » (19) : « وأما العمل فلسنا نعني به إلا رياضة الشهوات النفسية، وضبط الغضب، وكسر هذه الصفات لتصير مذعنة للعقل، غير مستولية عليه، ومستسخرة له في ترتيب الحيل الموصلة إلى قضاء الأوطار، فإن من قَهَر شهوته فهو الحر على

التحقيق، بل هو الملك، ولذلك قال بعض الزهاد لبعض الملوك : مُلكي أعظم من ملكك، فقال كيف ؟ فقال : من أنت عبده عبدي، يعني أن الشهوات التي تتحكم فيك، هي مقهورة عندي ».

صراع نفسي بين الماديات والروحيات

لقد عزم على السير في طريق مجاهدة النفس وتزكيتها والتحكم فيها، وهذا يقتضي منه تطليق ما عداها، ولكن كيف السبيل إلى هذا التطليق ؟ وإغراءات تحيط به من جميع الجهات، كيف السبيل إلى الاتجاه إلى الآخرة وحدها، والدنيا بما فيها من مال وبنين وجاه تجذبه إليها، ولا تقرّه على هذا الفرار إلى الدار الأخرى، إنه ليس من السهل على الانسان أن يطلق ويهرب من كل متعلقات هذه الحياة، ولكن وازعا داخليا يحثه حثّا على الانصراف ويدعوه إلى الانفكاك من رقبة الشهوات، إنه في صراع داخلي قوي مع نفسه، دام ستة شهور كاملة، يتجاذب فيها تعلقه بالحياة وتمتعه بما فيها، وانصرافه عنها وتعلقه بالحياة الجديدة التي يتطلع إليها، « فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل »[20]. وضاقت الدنيا بما رحبت، فلم يبق يستقر له قرار، إنه في تفكير متواصل، وفي حالة من القنوط شديدة، وفي حالة من الحزن تدعو للاشفاق، إنه يتطلب السعادة الأبدية، ولكن عوائق الحياة تريد أن تصرفه عن تحقيق ما يريد، إنه يريد الوصول إلى إدراك الحقيقة الايمانية التي لم يستطع الوصول إليها عن طريق دراساته ومواهبه العقلية، ولكنه يجد نفسه منجذبا إلى مغريات الحياة وشواغلها، فكيف السبيل ؟ لقد

ضعفت قواه، وهو في هذه الحالة النفسية التي يتصارع فيها حبّ الشهوات مع تعشق الفضيلة والحق.

إن الجاذبية الأرضية تجذبه إليها جذبا فتريد أن تخضعه لما تتطلبه الحياة المادية من أكل وشرب ونكاح وجاه ومتاع، وإن العالم العلوي يريد منه المجاهدة والصبر والتخلّي المطلق عن جميع المغريات، حتى يلتحق بالملأ الأعلى ويدخل في الجوهر الملائكي ويعرف الطريق إلى الحضرة الالهية.

إنه يدرك أن كيمياء السعادة الحقيقية لا تكون إلا في خزائن الله، لقد كتب يقول : « إعلم آن الكيمياء الظاهرية لا تكون في خزائن العوام، وإنما تكون في خزائن الملوك، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه تعالى، ففي السماء جواهر الملائكة، وفي الأرض قلوب الأولياء » [21] إنه يريد أن يتخطى هذه العقبة، عقبة الانفكاك عن الجاذبية الأرضية، ويخلص نفسه من قيد الشهوات، إنه يريد أن يصل، يريد أن يعرف، يريد أن يتحكم في نفسه الشهوانية « فما خلقها الله (النفس) لتكون أسيرها، ولكن خلقها حتى تكون أسيرتك، وتسخرها للسفر الذي قُدامك » [22].

واشتدت عليه الأزمة النفسية، وضاقت به الدنيا بما رحبت، وكاد أن يصيبه قنوط، وكاد أن يفقد كل ما حصل عليه من معلومات، فأصبح لا يستطيع التعبير، ولا ينطلق في الكلام. « فأقفل الله على لساني حتى أعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها البتة، حتى

أورثت هذه العقلة في لساني حزنا في القلب، بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب » [23].

إنها ساعة الامتحان التي يمتحن فيها المؤمن المتوجه إلى ربه ﴿ ليجزي الله الصادقين بصدقهم ﴾. إنها الساعة التي تظهر فيها حقيقة الاقبال على الله والاضطرار إليه، وصدق التوجه له سبحانه، حتى يعين عبده ويغلبه على نزعات النفس الأمارة، ويهديه إلى طريق الحق، يقول الغزالي : « ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأتُ إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب ».

ومن الغريب أن يعتبر الدكتور عمر فروخ هذه الحالة النفسية التي أصابت الغزالي حالة مرضية ناتجة عن اضطراب نفساني سمّاه بالكنظ أو الغنظ وهو الهم اللازم الذي يشرف الانسان معه على الموت من الكرب، وهو مرض نفساني كما يقول : يظهر على ذوي الاتجاه الديني «المتطرف».

إن الغزالي وهو في هذه الحالة النفسانية التي كان عليها، كان مصمما على الوصول إلى الحقيقة الايمانية، بوعي منه وإدراك، ولقد سار في الطريقة التجريبية الصوفية التي سار فيها بدافع قوي من إيمانه، ولقد كان يدرك أن التجرد عن مغريات الحياة أمر صعب المراس، ولا سبيل إلى إزاحته إلا بالرياضة والمجاهدة، وذاك ما سار فيه، وذاك ما جعله يقاسي في طريقه الشدائد، لقد ذكر « إن الممعن في الشهوات والمعرض عن النظر في المعقولات، شقي في الدنيا باتفاق، وشقي في الآخرة عند الفرق الثلاث...

فقد تبيّن أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضروري في العقل، وأن المقصر فيه جاهل » [24].

لقد اتجه إلى الله بصدق اليقين، فهداه إلى الطريق الذي يسلكه، وأعانه حتى وصل إلى مبتغاه.

ونظر الغزالي رحمه الله إلى ما حواليه، فرأى أنه لا مناص من الفرار، ومن مفارقة ما تشتهيه النفس من الأهل والمال والجاه، وهكذا سافر إلى الشام ليقيم بمسجد دمشق مدة سنتين، لا شغل له إلا التعبد وتزكية النفس ومحاسبتها حتى على الخواطر، والاشتغال بالذكر وتلاوة القرآن، ثم رحل إلى القدس ليقيم في مسجد الصخرة مدة. ثم يقصد الديار المقدسة بعدما زار مدينة الخليل عليه السلام، ثم تتحرك همته فيرجع إلى وطنه لزيارة الأهل والأولاد. ثم يعود إلى عزلته وتعبده ومجاهدته التي تدوم عشر سنوات كاملات يخرج على إثرها منتصرا على النفس الأمارة، قابضا زمامها بيده، متصرفا فيها، مدركا الحقائق الايمانية التي لا يصل إليها إلا العارفون الصادقون.

ولقد كانت هجرته هجرة شاقة متعبة، ولكن عناية الله جعلته يدرك ما كان يتطلع إليه من إيمان حقيقي، تحصل معه السكينة القلبية، ويرى معه الحقائق الصادقة، ولقد انفتحت طاقته الروحية. فصار ينظر بنور الله، ويدرك من الأسرار ما أراد ربه أن يهبه له.

تفتح طاقته الروحية

لقد كتب يقول [25] : « ولا تظننّ أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم

والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة، والأعمال الرديئة، فإذا جلس في مكان خال، وعطّل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائما : الله الله. بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئا إلا الله سبحانه وتعالى، انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء، والصوَر الحسنة الجميلة الجليلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، وأُري ما لا يمكن شرحه ولا وصفه كما قال النبي ﷺ : « زُويت لي الأرض فرأيتُ مشارقها ومغاربها ». وقال الله عز وجل : ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ﴾ [26].

لقد كتب الشيخ عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي خطيب نيسابور متحدثا عن هذه الفترة من حياة الغزالي فقال : (وكان معاصره) [27]: « وسلك طريق الزهد والتأله وترك الحشمة، وطرح ما نال من الدرجة، والاشتغال بأسباب التقوى وزاد الآخرة الى أن قال : « إلى أن ارتاض كل الرياضة وظهرت له الحقائق، وصار ما كنا نظن به ناموسا وتخلقا، طبعا وتحققا، وإن ذلك أثر السعاد المقدرة له من الله تعالى ».

عشر سنوات في الجهاد النفسي

قضى الغزالي عشر سنوات كاملات، يجاهد نفسه ويروّضها بالتقوى والعمل والذكر والتفكر والمطالعة والكتابة والتأليف، وخلال هذه الفترة تعمق في دراسة النفس الانسانية، وتعرف إلى أغوارها ودفائنها، وخلال هذه الفترة

اقتبس من مشكاة النبوة، وأدرك الادراك الحقيقي الذي لا شائبة فيه اضطرار كافة الخلق إليها، وضرورة الاستمداد منها، وخلال هذه الفترة أكثر من النظر في القرآن الكريم والتدبر في آياته، وخلال هذه الفترة كان اتصاله بربه، وقربه منه، وعبادته له حتى كأنه يراه، فإن لم يكن يراه، فإنه سبحانه يراه. يقول الامام بن عربي «في الفتوحات» ما ملخصه : « إن الاتصال بالحق سبحانه وتعالى إنما يكون عن قرب الانسان من المثل العليا التي خصها الله بالاصطفاء، وجعلها محل رسالته ومكالمته، ومظهر حضرته وخلافته، ولا ريب أن المثل الأعلى الذي يحتذى ويتأهل الانسان بمحاكاته لمحل القرب هو النبي ﷺ، والنبي ﷺ هو الصورة الكاملة من القرآن، فإنه لما تخلّق بأخلاق القرآن، فقد تخلق بأخلاق الله، وأصبح محل التجليات القرآنية، فإن أردت الاتصال بالله، فتخلَّقْ بأخلاق القرآن، تكُنْ صورة محمدية » (28).

لقد اختلى بنفسه، أي دخل الخلوة النفسية، ودخول الخلوة لا يكون دائما كما يتصوره البعض، بالعزلة والبعد عن الناس، والاشتغال بالرياضة الروحية وحدهما، ولكنه يكون في المراحل الأولى بالعزلة، ثم ينتقل ويترقى حيث يكون تفكيره كله مع ربه وخالقه ومدبر أمره، فهو وإن كان يخالط الناس ويذاكرهم فإن استغراقه الفكري والقلبي مع الله تعالى، حيث يكون سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وفي هذه المرحلة تتجلى له حقائق لا يمكن أن يدركها إلا من آتاه الله من الحكمة الشيء الكثير، فبلغ مبلغ الصالحين الصادقين، وأدرك يقينا كما يقول الغزالي : « إن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وإن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق » (29).

لقد اتضح للغزالي أن إدراك الحقائق لا يكون عن طريق الحواس السمعية والبصرية وحدها ولا عن طريق العقل وحده، ولكن هناك طريق آخر تُدرك به الأمور التي يعجز عن إدراكها العقل والحواس، وهي طريق النبوة أي بواسطة النبي المرسل الذي يعتبر الواسطة العظمى بين الانسان وخالقه، والاتصال بالنبي عليه السلام والاستمداد منه يكون عن طريق النظر في القرآن والسنة النبوية والاحتذاء بسيرته والاهتداء بهديه والتعرف على شمائله، والتخلق بأخلاق القرآن الكريم والاشتغال بذكر الله الذي تطمئن به القلوب، وتنشرح له الصدور.

متى يقع الاطمئنان القلبي

والاطمئنان القلبي لا يحصل إلا بعد المجاهدة والتوبة وصدق الاخلاص، وتطهير القلب من جميع العلل والأمراض والأدران التي تعرض له، فالقلب، وهو تلك الجوهرة المميّزة في الانسان، يصيبها ما يصيب غيرها من الأمراض، ولا تنجو إلا بالتطهير والتزكية الدائمة، وليس القلب المتحدَّث عنه هو تلك القطعة اللحمية الموجودة في الجسم الانساني، ولكن القلب كما يشرحه الغزالي : « من عالم الغيب، فهو في هذا العالم غريب وكل أعضاء الجسد عساكره، وهو الملك، ومعرفة الله ومشاهدة جمال الحضرة صفاته، والتكليف عليه، والخطاب معه، وله الثواب، وعليه العقاب، والسعادة والشقاوة تلحقانه، والروح الحيواني في كل شيء تبعه ومعه، ومعرفة حقيقته ومعرفة صفاته، مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الالهية، من ذلك المكان جاء، والى ذلك المكان يعود » (30).

إن الغزالي بهذا التعريف للقلب، لا يفرق بينه وبين الروح، بل يصرح بذلك عندما يقول : « فالروح الذي سميناه قلبا، وهو محل معرفة الله تعالى، ليس بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة » (31).

إن حقيقة الانسان في قلبه، وإن صلاحه بصلاحه، وفساده بفساده . وصدق رسول الله ﷺ : « ألا وإن في الجسد مضغة، اذا صلحت صلح الجسد كله، واذا فسدت، فسد الجسد كله ألا وهي القلب». والقلب السليم، هو القلب الممتلىء نورا وإشراقا، وهو موطن الأسرار، والمرآة التي تنعكس فيها الحقائق، وهو الذي يتمنى الصادقون والأنبياء والمرسلون أن يلقوا ربهم بسلامته من جميع الآفات والأمراض : ﴿ ولا تخزني يوم يبعثون يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾.

إن سلامة القلب هي سلامة الروح، والروح لطيفة ربانية لا يعلم حقيقتها إلا خالقها ومكونها. يقول الغزالي : « إن معرفة الروح صعبة جدا، لأنه لم يرد في الدين طريق الى معرفته ». والله سبحانه وتعالى يقول : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾، ولكن الامام الدهلوي في «حجة الله البالغة» عندما يتعرض لهذه الآية يقول : « إن الآية ليست نصا في أنه لا يعلم أحد من الأمة حقيقة الروح كما يظن، وليس كل ما سكت عنه الشرع لا يمكن معرفته البتة، بل كثيرا ما يسكت عنه لدقته على العامة، وإن أمكن معرفته للخاصة. قال : « واعلم أن الروح أول ما يدرك من حقيقتها أنها مبدأ الحياة في الحيوان، وأنه يكون حيا بنفخ الروح فيه، ويكون ميتا بمفارقتها له ثم إذا أمعن في التأمل ينجلي أن للبدن بخارا لطيفا متولدا في القلب من خلاصة

الأخلاط، يحمل القوة الحساسة والمحركة والمدبرة، وتختلف هذه القوة الحساسة باختلاف رقة هذا البخار وغلظته وصفائه وكدره، ومثل هذا البخار في البدن مثل ماء الورد في الورد، وكمثل النار في الفحم، ثم إذا أمعن في النظر أيضا انجلى أن هذه الروح مطية الروح الحقيقية، ومادة لتعلقها، فالشيء الذي هو به هو، ليس هذا الروح ولا هذا البدن، بل الروح في الحقيقة، حقيقة فردانية، ونقطة نورانية لها تعلق خاص بالروح المتكون من صحة المزاج، والحيوية الناشئة من التفاعل الكيمائي الناتج من الغذاء». فالروح اذن هي الطاقة القدسية المتعلقة بالروح الكيميائية التي يسميها الدهلوي في «الحجة» بالنسمة التي مطيتها البدن. قال رضي الله عنه : « وقد تحقق عندنا بالوجدان الصحيح أن الموت انفكاك النسمة عن البدن، لفقد استعداد البدن لتوليدها، لانفكاك الروح القدسي عن النسمة » (32).

القلب مركز الثقـل

فالقلب هو مركز الثقل في الانسان، وهو مناط التكليف، وهو العمدة الأساسية في الاصلاح، ولذلك تجب العناية به، والعمل على إصلاحه وتقويمه، وتمرينه على الأخلاق الفاضلة والسلوك الحسن، وإلزامه بأخلاق الملائكة، وإبعاده عن أخلاق الشياطين والبهائم والسباع، وتطهيره من جميع الشوائب والأدواء المَرضية حتى يصبح مرآة صافية، تنقدح فيها الحقائق كما هي، وتتراءى فيها الأسرار الربانية على حقيقتها في اللوح المحفوظ، « إن القلب مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا، لأن فيه صورة كل موجود، واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى، حلت صورة ما في إحداهما في الأخرى، وكذلك تظهر صُوَر ما في اللوح المحفوظ إلى القلب، إذا كان فارغا من شهوات الدنيا (33).

يقول الدكتور محمد ثابت الفندي في بحث له عن الغزالي : « إن نظرية المعرفة الذوقية التي يقدمها لنا الغزالي خلال هذا التشبيه (مرآة القلب ومرآة اللوح المحفوظ) تتضمن المبادىء الآتية :

1. المعرفة الكشفية انعكاس للصور بين مرآتين متقابلتين.
2. النفس الانسانية إنما تتهيأ لقبول الصور عن اللوح المحفوظ اذا صقلت مرآتها، وذلك بالمجاهدة « وهذا عنصر خلقي ضروري للمعرفة ».
3. إذا اهتمت النفس الانسانية المصقولة مرآتها بأمر من الأمور، فإن المرآة الأخرى، إنما تعكس عليها الصور المناسبة لما اهتمت به النفس، وهذا يسمى « التوجه بالهمة » وهو ما يشهد بإمكان تبادل الانعكاس بين المرآتين المتقابلتين [34].

إن الغزالي وهو يجاهد نفسه في خلوته، كان يهدف أولا إلى تطهير قلبه عن طريق ذكر الله والاعراض عما سواه، والتجرد عن جميع المغريات في هذه الحياة الدنيا، والتعلق بأذيال النبوة والاقتباس من مشكاتها، لتنير له الطريق الشائك المظلم الذي كان يظهر له في المراحل الأولى كالدهليز حتى يدرك حقيقة اليقين ويستضيء بنور المعرفة الحقة، ولقد قضى الأعوام العشرة في التجرد والمجاهدة حتى صارت تظهر له المكاشفات والمشاهدات التي ظهرت لغيره من الصديقين الذين قال عنهم ولعله كان يتحدث عن نفسه : « ومن أول الطريقة تبتدأ المشاهدات والمكاشفات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتا، ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدات الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ

صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه » (35).

فالغزالي بعد الممارسات التي مارسها لتربية نفسه وتزكيتها وصل الى أن الادراك اليقيني لا يقع حقيقة إلا عن طريق الكشف الذي لا يختص به الأنبياء والمرسلون وحدهم، ولكن يصل إليه حتى الأولياء المقربون، فالولي المقرّب كما يقول الغزالي : « اذا صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته، تلمع لوامع الحق في قلبه، ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى، فينكشف له الغيب، ويحصل له اليقين » (36) ويقول الغزالي أيضا في «الاحياء» : « لا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق (مثل النبي) وهذا لا يسمى نبيا، بل يسمى وليا، فمن آمن بالأنبياء، وصدق بالرؤيا الصحيحة، لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة، أو بتعبير آخر، أن يقرّ بباب للقلب، ينفتح على عالم الملكوت، هو باب الالهام، والنفث في الروع والوحي ». ويشهد لهذا ما ورد عن رسول الله ﷺ : « إن من أمتي محدثين ومعلمين ومكلمين وإن عُمَر منهم ». والمحدّث هو الملهم « والملهم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه من جهة الداخل، لا من جهة المحسوسات الخارجية » (37)، والطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، وقطع العلائق كلها، والاقبال بكنه الهمة على الله ». فالعلم اليقيني لا يكون إلا عن طريق القلب الذي بصقله وتطهيره تظهر له الحقائق جلية، وينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الخطأ والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة فيه، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني » (38).

إن المعرفة اليقينية هي المطمح الذي كان يطمح إليه في كل الدراسات والممارسات التي قام بها، سواء قبل خلوته أو أثناءها أو بعدها، ولقد تأكد له أن الوصول إلى هذه المعرفة لا يكون « بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله تعالى في الصدر، فذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (39).

لقد وصل الغزالي الى مرتبة اليقين عن طريق المجاهدة والعبادة والتفكر، وبانت له حقائق كثيرة، « مرة بالذوق ومرّة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الايماني »، واستطاع أن يجيب على الأسئلة التي طالما وجهها الى نفسه، والتي قال : « إن الواجب يفرض على الجميع أن يجيب عنها، ويتعرف عليها، إذ بمعرفتها يصل إلى معرفة الله، وبجهلها يبقى بعيدا عن ربه، فمن أنت ؟ ومن أين جئت ؟ ولأي شيء خلقت ؟ يقول الغزالي : « فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة، حتى تدري أي شيء أنت ؟ ومن أين جئت الى هذا المكان ؟ ولأي شيء خلقت ؟ وبأي شيء سعادتك ؟ وبأي شيء شفاؤك ؟ » (40). لقد بان له خلال خلوته أن معرفة الله لا تكون إلا بخلو القلب عما سواه، ويعني بالقلب كما سبقت الاشارة اليه، حقيقة الروح التي هي محل معرفة الله، وأنه تعتريه مختلف الأمراض، إذا لم يعالج العلاج الحقيقي الشافي، حتى يصبح قلبا سليما، وأن أدوية مرضه هي العبادات التي حدد الشرع أنواعها ومقاديرها بحيث لا يجوز لأي كان أن يتحكم فيها، لأن الذين خصّوا بتبيانها وتحديد مقاديرها هم الأنبياء وحدهم الذين يعتبرون أطباء القلوب، فلا مجال لغير الأنبياء في التصرف في العبادات، ولا تفهم أسرارها إلا عن طريقهم، لا عن طريق العقل ولا عن طريق غيره، إذ للعقل مجاله الخاص الذي لا ينبغي أن يتعداه.

يقول : « فالأنبياء أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك، ويشهد للنبوة بالتصديق، ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة » (41)، إنه ليس في مجال العقل أن يبحث في الغيبيات وفيما وراء الطبيعة وفي بعض الأسرار التشريعية التي أتت بها الأديان، مثل عدد الركعات التي جعلت للصلوات ومثل الفرق بين الركوع والسجود، وما شاكل ذلك، فكل ذلك يؤخذ عن النبي ﷺ ولا يؤخذ عن غيره. والذي يريد أن يستعمل عقله في مثل هذه الأمور، يخاطر مخاطرة عظيمة لا ينجو من مهالكها. يقول الدكتور عبد الحليم محمود : « أما استعمال العقل في عالم الغيب، فإنه في أغلب الأحايين مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب، وهيهات أن ينجو من يفعل ذلك » (42).

مكانة العقل عند الغزالي

إن استبعاد الغزالي للعقل عن بعض المجالات لا ينبغي أن يفهم منه أنه يرفض التعامل معه كليا وأنه لا يمجده ولا يقدره قدره، بل بالعكس من ذلك، إنه يعتبر « العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين ». و « العقل اذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال، لم يتصور أنه يغلط، بل يرى الأشياء على ما هي عليه » (43).

«ويذهب الغزالي في نصرته للعقل إلى أن يتساءل ؟ لماذا يغض أهل التصوف من شأن العقل، وهو على هذه الدرجة الرفيعة ؟ إن السبب فيه يرجع الى أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول، الى المجادلة والمناظرة، فذموا

العقل والمعقول. إن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله، فكيف يذم العقل الذي أثنى الله عليه » [44]. بل إن الغزالي يشبه العقل بنور العين إذ يقول : « فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين » [45]، ولكن الغزالي رغم تقديره واعتباره للعقل، لا يريد منه أن يتدخل فيما لا يعنيه، ولا ينتظر منه أن يدرك الحقائق كلها فإن « هناك أمورا تخفى على العقل بصفة عامة، وإن ما يخفى عليه منها نوعان : فهناك أمور قد تدركها بعض العقول، ولكن معظمها يقف أمامها عاجزا قاصرا. وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأي عقل انساني محدود مهما بلغت قوة نفاذه وهي « ذلك العظيم المطلق الذي جاوز جميع حدود العقل، حتى لم تتصور الاحاطة بكنهه » [46].

والحاصل أن الغزالي وهو يعترف للعقل بأنه منبع العلم وأنه البصيرة الباطنية التي بها يعرف الله تعالى، فإنه مع ذلك « ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب »، « ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات » [47] ،وإن إدراك الأشياء على حقائقها لا يكون إلا عن طريق النور الذي يغمر الله به القلب، فيظهر معه كل شيء [48].

لقد أكد الغزالي على أن العقل رغم أهميته لا يسلم من الخطأ، وأن له حدودا لا يمكن له أن يتعداها، وزاد فأوصى المسلمين « بأن يجمعوا بين نور العقل ونور الشرع » حتى لا يتيهوا في بعض المتاهات، وحتى لا يقولوا بالمستحيلات. قال في «المستصفى »: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع ». والواقع أن الغزالي رغم اعتباره لمجالات العقل المختلفة، فإنه كان مقتنعا تمام الاقتناع بأن العلم اليقيني

« الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، هو العلم الوجداني الذي ينور القلب، والذي تنكشف به الحقائق وتظهر، فلا يبقى معها مجال للشك ولا للريب » إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني » (49).

بعد هذه الفترة الطويلة الشديدة القاسية التي قضاها الغزالي في الخلوة والعزلة النفسية أو تزكية النفس وتطهيرها والسمو بها عن المهلكات، وإدراكه للمعرفة اليقينية التي كان ينشدها منذ شبابه، وفراره الحقيقي الى الله، ظهرت له كثير من الحقائق (50) .

الحقيقة الاولى : أن الانسان إذا كان مركّبا من جسم وروح، فإن الروح مثل الجسم، تتطلب كثيرا من العلاجات للأمراض التي تطرأ عليها، مثل ما تطرأ على الجسم، وإن العلاج يتطلب الرجوع الى الطبيب الذي يعطيها الدواء الناجع المفيد، وإن هذا الطبيب هو النبي ﷺ الذي أوتي من الحكمة والعلم بالله الشيء الكثير، فلا علاج إلا عن طريق النبوة، ولا دواء للقلوب والأرواح إلا الدواء الذي وصفه النبي وحدده وبيَّنه، وهو العبادات المبينة عن طريقه بمقاديرها وأسرارها ومتمماتها « فالأنبياء أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه إن عرفنا ذلك، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة » (51).

الحقيقة الثانية : إدراكه أسباب فتور الخلق فيما يتعلق بحقيقة الايمان، وفقدانهم لليقين الذي يأتي بالاطمئنان، وهنا يقسم الاتجاهات التي

كانت سائدة في عصره، والمدارس التي تكون المجتمع، فإذا هي أربعة : 1) الخائضون في علم الفلسفة. 2) الخائضون في طريق التصوف. 3) المنتمون الى المذهب التعليمي القائل بالامام المعصوم بالحق. 4) أصحاب علم الكلام الذين درسوا فلسفة الالهيين واشتغلوا بالجدالات التي لا توصل الى يقين.

الحقيقة الثالثة : شعوره بالمسؤولية إزاء المجتمع، وتهيؤه لتصحيح الأوضاع التي يسير عليها موجهوه «انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت محتوم، لماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عمّ الداء ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك»[52].

لقد خرج الغزالي من خلوته أو عزلته لا ليخمد الى الهدوء والسكينة والكسل، ولكن ليقوم بدوره التاريخي في تقويم الاعوجاج، وارشاد العباد، والدعوة الى العلم الصحيح، فإذا كان أصلح نفسه، وقوَّم اعوجاجها في خلوته، فإن دوره الآن أن يقوم باصلاح مجتمعه، « وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري، ولست أدري أأصل الى مرادي، أم أخترم دون غرضي، ولكني أؤمن ايمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وإني لم أتحرك، لكنه حركني، واني لم أعمل، لكنه استعملني، فأسأله أن يصلحني أولا ثم يصلح بي، ويهديني ثم يهدي بي، وأن يريني الحق حقا ويرزقني اتّباعه، ويريني الباطل باطلا، ويرزقني اجتنابه ».

وهكذا نهض الغزالي يدعو الى نظرية جديدة، ومبدأ جديد، يختلف عن النظريات التي كانت سائدة في عهده، ويبشر بفلسفة جديدة تختلف

عن فلسفات الذين سبقوه من الفلاسفة والفقهاء والكلاميين والمتصوفة، فلسفة تفهم الاسلام فهما عميقا لا تسيطر فيه روح الظاهر وحدها، ولكنها تنفذ الى أعماق روح الاسلام، وتحيي المعاني القرآنية في النفوس وتهتم الاهتمام الكامل بتربية النفس الانسانية على الأخلاق التي دعا اليها القرآن، وتعدّ المسلم على أن يهتم بوجوده الحاضر ووجوده المستقبلي، أي وجوده في هذه الحياة الدنيا، وحياته في العالم الأخروي.

لقد كوَّن الغزالي رحمه الله فلسفة خاصة به، قال عنها الدكتور إقبال : « إنها دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك الدعوة التي قام بها «كانْتْ» Kant في ألمانيا في القرن الثامن عشر، الى أن يقول : غير أن هناك فارقا هاما بين الغزالي وبين « كانت »، فإن «كانت» تمشى مع مبادئه تمشيا لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة، أما الغزالي، فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي، ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية، وألفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه، وبهذه الطريقة، وفّق لأن يجعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة وعن الميتافيزيقية ».

لقد اتضحت معالم الطريق أمام الغزالي، وتبين أهدافه في الحياة، هذه الأهداف التي سجلها في كثير مما كتب، وبالأخص في كتابه العظيم « الاحياء ». ولقد آمن كل الايمان أن النجاح والنجاة لا يكونان إلا بشرط أساسي هو الاخلاص لله في كل الأعمال والأقوال. روى الامام ابن الجوزي أن بعض أصحاب أبي حامد سأله قبل الموت قائلا : «أوصني، فقال له : عليك بالاخلاص، ولم يزل يكررها حتى الموت».

ولأختم هذه اللمحة عن حياة حجة الاسلام الغزالي بالدعاء الذي

ختم به « كتابه المنقذ من الضلال»: « ونسأل الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتباه، وأرشده للحق وهداه، وألهمه ذكره حتى لا ينساه، وعصمه عن شر نفسه، حتى لم يؤثر عليه سواه، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه ».

---

(1) الزَّبيدي.
(2) المنقذ من الضلال ص : 11.
(3) أنظر كتاب إتحاف السادة المتقين ص : 29 ، 30 ، 31.
(4) ص : 40.
(5) انظر سيرة الغزالي لعبد الكريم العثماني ص : 108 و 188.
(6) المنقذ من الضلال ص : 6 و 7.
(7) ميزان العمل.
(8) المنقذ من الضلال.
(9) نفســه.
(10) نفســه.
(11) ميزان العمل.
(12) المنقذ من الضلال.
(13) الاحياء.
(14) المنقــذ.
(15) المنقذ من الضلال ص : 45.
(16) نفس المصدر.
(17) الآية من سورة الحديد.
(18) المنقذ من الضلال ص : 46.
(19) ميزان العمل ص : 192.
(20) المنقذ ص : 46.

(21) كيمياء السعادة ص : 73.
(22) نفس المصدر.
(23) المنقذ ص : 47.
(24) ميزان العمل ص : 193.
(25) كيمياء السعادة ص : 88.
(26) سورة الانعام.
(27) شرح إحياء علوم الدين للشيخ مرتضى ص : 9 جزء أول.
(28) عن تعليق للشيخ محمد جابر على المنقذ من الضلال ص : 56.
(29) المنقذ ص : 49.
(30) كيمياء السعادة ص : 77.
(31) نفس المصدر : 79.
(32) تعليق الشيخ محمد جابر علي، على كيمياء السعادة ص : 78.
(33) كيمياء السعادة ص : 87.
(34) ص : 103.
(35) المنقذ ص : 51.
(36) المنقذ ص : 7:
(37) الدكتور عبد الحليم محمود.
(38) المنقذ ص : 7.
(39) نفس المصدر ص : 11.
(40) كيمياء السعادة ص : 74.
(41) المنقذ ص : 60.
(42) بحث للدكتور عبد الحليم محمود ص : 154.
(43) الاحياء.
(44) بحث للدكتور محمود قاسم ص : 172.
(45) مشكاة الأنوار.
(46) الدكتور محمود قاسم ص : 176.
(47) المنقذ من الضلال.
(48) مشكاة الأنوار.
(49) المنقذ من الضلال.
(50) المنقذ ص : 59.
(51) المنقذ ص : 59.
(52) نفس المصدر 64.

مفهوم الحكمة عند الغزالي

محمد فاروق النبهان

يُعتبر الامام الغزالي من أبرز مفكري الاسلام وأكثرهم تعبيرا عن أصالة الفكر الاسلامي وتميّزه، وقد استطاع الغزالي أن يقدم لنا منهجا فكريا متكامل الخصائص، أصيل المعالم، معبّرا أصدق تعبير عن أخلاقية الفكر الاسلامي، وعُمق رؤيته الانسانية .

ووردت كلمة الحكمة عند الغزالي في معرض حديثه عن أمّهات الأخلاق، وهي أربعة : الحكمة والشجاعة والعِفّة والعَدْل .

تعريف الحكمة

والحكمة عنده هي : « حالة للنفس بها يُدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية » [1] .

وبهذا المفهوم تكون الحكمة غاية تسعى النفس إلى بلوغها، لكي تكون أقرب إلى الكمال. ولمّا كانت النفس البشرية خاضعة لغرائز فطرية كالغضب والشهوة، وتلك الغرائز تدفع النفس وتثير لديها الرغبة في الاسترسال والاستجابة لما يتناقض مع الحكمة من أنواع السلوك، كان من الضروري أن توجّه الاهتمامات إلى دراسة النفس الانسانية، من حيث تكوينها الغريزي، لكي تكون في قبضة « العقل والشرع »، وهما قيدان يمنعان النفس من الاستجابة إلى كثير من الغرائز الفطرية التي تحتاج إلى ترويض مُحكم للاقتراب من الاعتدال، وهو من أبرز معاني الحكمة .

وكلمة الحكمة عند الغزالي أعمّ من معنى الاعتدال، ومن الصعب أن نجد الكلمة اللغوية التي تعبّر بدقة عن معنى الحكمة لدى الغزالي، ولعلّه يريد بها ذلك المعيار الأخلاقي الذي يقاس به السلوك لكي يكون انقباض الغرائز وانبساطها مسايرا لما تقتضيه الحكمة، من حيث القوة والضّعف والانقباض والانبساط .

كلمة الحكمة في القرآن الكريم

وقد وردت كلمة « الحكمة » في القرآن الكريم عشرين مرّة في

مواطن متعددة، وجاء ورُودها في معرض بيان مهمة الأنبياء والرسل أن من مهمتهم تعليم الكتاب والحكمة، وأن الله تعالى قد أنزل عليهم الكتاب والحكمة

وقال تعالى في ذلك : ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴾ (البقرة، الآية 269)؛ واختلف المفسرون في بيان معنى الحكمة كما وردت في القرآن الكريم، هل المراد بها النبوَّة أو الفقه والعلم أو العقل.

ويبدو أن كلمة الحكمة تُطلق على معان متعددة، وأبرز تلك المعاني السَّداد والصواب في التصرف والسلوك، عن طريق ترويض النفس الانسانية لكي تكون أقرب إلى الكمال .

وهذا هو المعنى الذي أشار اليه الغزالي عندما تحدث عن الحكمة بأنها « حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية »، وتلك الحالة التي توصف بها النفس بالحكمة تحتاج إلى توفير أسباب الكمال لتلك النفس عن طريق المجاهدة والرياضة النفسية التي تستهدف استقامة النفس واعتدال السلوك .

الغزالي والبحث عن الحكمة

ولكن كيف يمكن للنفس الانسانية أن تكون في حالة الحكمة ؟ ذلك هو السؤال الذي طرحه الامام الغزالي، وربما كان هذا هو السؤال الذي أقلقه، وأقض عليه مضجعه بعد أن كان ملك العلماء في عصره وحجة الاسلام .

لا شك أن حياة الغزالي هي جزء من ذلك التساؤل الصعب، الذي طرحه على نفسه في لحظة صفاء ونقاء، استشفّ فيها معالم أمل كان يتطلع إليه، وحيرة استبدت به، وأدخلت إلى نفسه حزنا وكآبة، ودفعته دفعا مُلحّا لهجران ذلك العالم الذي كان مُطوقا به، تحفُّ به نظرات الاعجاب، وتحيط به عواطف الاكبار، وطفق يبحث عن « ضالة » يرى من بعيد ظلها المديد، حتى إذا اقترب منها أو دنا من ساحتها، نأتْ عنه معرضة، وتجافت بنظرات الاستعلاء، وكأنها غادة جميلة في حديقة غناء، تُداعب معجَبيها، حتى إذا دنا منها أحدهم دفعته بيديها ساخرة ضاحكة، وعبثت بما كان يحلم به من رائع الأحلام .

ولكن الغزالي لم ييأس، وانطلق وراء تلك الحكمة التي تراءت له، وترك كل شيء، من مناصب عالية، وشهرة واسعة، ومكانة متفوقة، وعلم كان جديرا بأن يفخر به، واختار حياة العزلة في الزوايا المظلمة، يبحث عن ذاته ويطيل البحث، ويتأمل في طبائع النفس ويُطيل التأمل، حتى إذا أشرقت في قلبه شمس الحكمة، وأنارت بذلك دربه المظلم، عكف على تدوين كتابه الشهير « إحياء علوم الدين ».

وإنني على يقين أن هذا الكتاب من أروع ما كتب في تاريخ الاسلام عن النفس الانسانية، ومن أعمق ما سجلته أناملُ مفكرٍ، عاش تجربة ذاتية، فأخصبت فكره، وأذكت عاطفته، وعمقت رؤيته، وقدم لنا من خلال ذلك الكتاب أروع تحليل لطبيعة النفس الانسانية، مبرزا بدقة بالغة ذلك الصراع العميق بين نوازع النفس، واستعداداتها، من خير وشر، وفضيلة ورذيلة .

الميول الفطرية للنفس

ويرى الغزالي أن ميل الانسان إلى الحكمة هو الميل الملائم لطبيعة النفس، وهو ميل غريزي كالميل الفطري إلى الطعام والشراب، إلا أن النفس تستلذ الباطل وتميل له بحكم العادة والايلاف، وذلك ميل خارج عن الطبع، كالتعود على أكل الطين، حتى يصبح ذلك من العادات المألوفة.

وإذا كانت النفس تستلذ الباطل وتميل إليه فإنها تستلذّ الحق لو ردّت إليه والتزمت المواظبة عليه من باب أولى، لانسجام الحق مع طبيعة النفس في الميل إلى الاستقامة والحكمة.

والعادة قد تصور للانسان أن ما تعوَّد عليه من عادات ولو كانت سيئة، ينسجم مع ميوله واستعداداته، وهذا افتراض غير صحيح، فالعادة مؤثّرة في تكوين الميول والاستعدادات أكثر من تأثير الميول في تكوين العادات الضارة، لأن النفس بحكم طبيعتها الفطرية أقرب إلى الفضيلة والاعتدال.

ولهذا فإنه يركّز بطريقة واضحة على أثر الاعتياد في تكوين العادات السّيئة، وهي عادات تنمو بالتكرار، فيرفضها الانسان في البداية، ويشعر بقدر غير يسير من تأنيب الضمير، حتى إذا ألفها واعتاد عليها أصبحت خلقا ذاتيا له، يحِنّ إليه، ويشتاق له، وكأنه جزء من غرائزه وميوله الفطرية.

وهنا يبرز معنى الحرية وهي مؤدية الى الاستقامة، من حيث إمكان إدراك الصواب من الخطا، ذلك أن النفس إذا كانت في حالة القدرة على

معرفة الصواب من الخطا كانت في حالة صحية سليمة، وهي حالة انسجام النفس مع الفطرة الأصلية .

الحكمة حالة للنفس

وكلمة الحكمة تختلف من حيث الدّلالة عن كلمة الأخلاق، فالحكمة حالة للنفس بها يُدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية، وهذا التعريف يجعل الحكمة « حالة في النفس » قادرة على التمييز السليم والادراك الناضج، سواء في ميدان الأقوال أو الاعتقادات أو الأفعال، وتلك الحالة هي قوة ذاتية تنتج عنها الحكمة، ويصبح الانسان بفضل تلك القوة الذاتية التي سمَّاها الغزالي « حالة في النفس » في موقع التمكن من إدراك الصواب من الخطا، في كل ما يصدر عن الانسان، وما يرتبط به، مما يدخل ضمن الارادة الانسانية .

وقد عبّر الامام الغزالي عن هذا المعنى الدقيق في مواطن عدّة من كتابه « إحياء علوم الدين » ووصف الحكمة بما يدل عليها من « حالة في النفس، تمكّن صاحبها من معرفة الصواب في العقيدة والاستقامة في السلوك، والصدق في الأقوال » [2] .

والحكمة كما أرادها الغزالي هي « قوة عقلية واعية » تسيطر على غرائز النفس وانفعالاتها، فتمنعها من الانطلاق غير العاقل، وتحد من اندفاعها الغريزي، لكي يكون ذلك الانطلاق والاندفاع خاضعين لمعيار العقل والشرع، لا يتجاوزانه ولا يتجاهلان قيمه.

ويبرز هذا المعنى من خلال تعريف الغزالي للعدل الذي يعتبره من أمهات الأخلاق وأصولها ويصفه بأنه « حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما في الاسترسال والانقياد على حسب مقتضاها »(ج 3 ص 54)

الحكمة والأخلاق

والأخلاق عند الغزالي ليست هي حالة للنفس، وإنما هي هيئة في النفس راسخة، تصدر الأفعال عنها بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الأفعال الصادرة جميلة في نظر العقل والشرع سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كانت الأفعال قبيحة في نظر الشرع والعقل سميت خلقا سيئا .

ويبدو أن الغزالي كان يفرق بين المصطلحين « حالة في النفس »، « وهيئة في النفس ». فالأولى استعملها في مجال الحكمة، والثانية استعملها في مجال الأخلاق، وحاولتُ أن أجد تفسيرا لغويا لذلك التفريق، من خلال كلام الغزالي، ووجدته يستعمل الهيئة بمعنى الصفة الراسخة، وتعطي معنى الرسوخ والاعتياد من غير تكلف، لأن تكلف الأخلاق يلغي صفة الهيئة الراسخة في النفس، فالسخي لحاجة عارضة لا يوصف بالسخاء، لانتفاء صفة الهيئة الراسخة في النفس، والحليم في موقف خاص لا يوصف بالحلم، لانتفاء صفة الرسوخ والاعتياد، والشجاع لا يوصف بالشجاعة ما لم تكن الشجاعة خُلقا ثابتا فيه، راسخا في نفسه، لا يتكلف ذلك الخلق ولا يجد صعوبة في التمسك به .

ويفرّق الغزالي في تعريفه للخلق بين الهيئة الراسخة في النفس والفعل، فالهيئة الراسخة تثبت باستعداد النفس بصدور الفعل، فالسخي يوصف بالسخاء ولو كان مقلا أو عاجزا عن الانفاق، والبخيل يوصف بالبخل ولو تكلف السخاء، لأن الخُلق هو الهيئة الراسخة في النفس، التي لا يتكلّف الانسان فيها أية مشقة، لأنها صفة ذاتية، لا يملك مدافعتها، لأنها صورة تستمدّ قوتها من استعداد النفس . وقد فسّر الغزالي هذا المعنى بقوله :

« وإنما قلنا إنها هيئة راسخة، لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خُلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه بثبوت رسوخ، وإنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية، لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يُقال خلقه السخاء والحلم ».

ويعلّل الغزالي ذلك التحليل الدقيق الرائع، من خلال تفريقه بين كلمتي « الخَلْق » و « الخُلُق »، فالخَلْق هو الصورة الظاهرة، التي نراها من الانسان، والخُلُق هو الصورة الباطنة، التي لا تدرك من خلال البصر، وإنما تدرك من خلال معرفة الهيئة الراسخة في النفس من حيث الالتزام بأصول الأخلاق .

الحكمة قوة مميزة

ويبرز دور الحكمة في موطن الحديث عن الأخلاق أن الحكمة ليست هي هيئة في النفس راسخة، وإنما هي حالة للنفس تعطي القدرة

الذاتية على معرفة الخطإ من الصواب، هي قوة ضبط للمواقف، وقوة ضبط للسلوك، وقوة ضبط للغرائز، بحيث تدرك جانب الصواب في ذلك، وتسعى للالتزام به، انطلاقا من الايمان بسداد التصرُّف ووضوح الصواب فيه.

ومن خلال هذه الرؤية الغزالية ــ وهي رؤية تحليلية دقيقة ــ تُطل علينا الحكمة « كقوة مميزة » تملك إمكانات للادراك والنُّضج والمعرفة، إلا أنها تفتقد القدرة على الالزام والاجبار، لقوة الغرائز الفطرية، وسيطرتها على النفس الانسانية.

فالحكمة تمكّن من معرفة الصواب والسداد، إلا أنها لا تملك إمكانات السيطرة على النفس، لوجود قوى ضاربة ذات جذور غرائزية، تنمو مع تقادم الأيام، وتنقاد لها النفس صاغرة مستسلمة لقوة سلطان تلك الغرائز، وتحديها لسلطة العقل الذي يفقد في ظل تلك السيطرة الغرائزية كل سلطاته وقدراته على الحواس التي تتمرد على سيطرته، ساخرة من أوامره، متحدية تعاليمه، نابذة كل ما يؤمن به من قيم، ويدعو إليه من مواقف مثالية.

وفي ظل هذا الواقع الأليم تفقد الحكمة قيمتها، لأنها تمثل صوت العقل العقل في مجتمع تحكمه فوضى ضاربة.

جُنْد متمرد على قائده، تلك هي الحواس الانسانية عندما تتمرد على العقل، مستجيبة لنداء النفس الأمّارة بالسوء، التي تحكمها غريزة الغضب وغريزة الشهوة، ولا بد لكي يستقيم أمر البدَن من أن يستعيد العقل وهو القوة المدركة كامل سلطته على البدن، عن طريق إحكام القبضة على النفس،

وإعادة الانضباط إلى الحواس البشرية، لكي تكون حركتها منسجمة مع أوامر العقل، ملبية دعوته، مطيعة لسلطانه. ويورد الغزالي تشبيها جميلا يقول فيه :

« اِعلم أن البدن كالمدينة، والعقل ــ أعني المدرك ــ من الانسان كَمَلِك مدبّر لها، وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده وأعوانه، وأعضاؤه كرعيته، والنفس الأمَّارة بالسوء التي هي الشهوة والغضب كعدوّ ينازعه في مملكته، ويسعى في إهلاك رعيته » (ج 3، ص 7) .

ولاشك أن هذا التشبيه الذي أورده الغزالي لتوضيح رؤيته التحليلية لطبيعة النفس الانسانية، يعبّر أصدق تعبير عن نظريته التربوية، وهي نظرة متميزة في خصائصها، دقيقة في تصويرها لذلك الصراع العنيف بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة.

ولا بد لكي يستقيم أمر النفس من أن تأخذ الحكمة موقعها في تطويق البدن من كل الأخطار المحدقة به، ناهضة بأمره، مسددة طريقه، موضحة مسالك الاستقامة، لكي لا يضلَّ ولا يطغى.

مفهوم الحكمة لدى الفلاسفة

الحكمة عند الغزالي حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطإ في جميع الأفعال الاختيارية، وهذا المفهوم واضح الدلالة على معناه المُراد به، ومن اليسير علينا أن نفهم معنى الحكمة بطريقة مقبولة، وخالية من التعقيد

والغموض، وهذا التعريف أقرب إلى الفهم من تعريف ابن سينا للحكمة بأنها « استكمال النفس الانسانية بالتصور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية ».

أما ابن رشد فيستعمل كلمة الحكمة بمعنى الفلسفة، ويؤكد هذا المعنى العنوان الذي وضعه لكتابه الشهير « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »، وتحدث في القسم الأول من هذا الكتاب عن حكم دراسة الفلسفة، وناقش ذلك في ضوء المنطق الشرعي والعقلي، وخلص إلى أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، وأن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس وهي المسمى برهاناً.

وأكدّ في فصل آخر سماه علاقة الحكمة بالشريعة أن المسلمين يعلمون على وجه القطع أن النظر البرهاني لا يمكن أن يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع لأن الحقّ لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له.

وبناء عليه فإن النظر البرهاني إذا أدى إلى ما سكت عنه الشرع، فلا تعارض في هذه الحالة لأنه بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، واستنبطه الفقهاء عن طريق القياس، وإن كان قد أدّى إلى ما نطقت به الشريعة، فلا خلاف فيما كان النطق فيه موافقا لما أدى إليه البرهان، وإن كان البرهان قد أدى إلى خلاف ما جاء به الشرع طلب تأويله « والتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز » (3) .

وهذه النصوص التي أوردها ابن رشد تحت عنوان الحكمة تشير إلى أن مفهوم الحكمة عنده يرتبط بالفلسفة، ويعبّر عن معنى النظر العقلي.

والنظر العقلي المسمى بالبرهان لا يعتبر حكمة عند الغزالي، لأن الحكمة كما اتضح لنا من تعريفه لها هي صفة ذاتية سماها « حالة للنفس »، يدرك بها الخطأ من الصواب [4] .

وهي حالة لا يمكن الوصول إليها والتحقق بها إلا عن طريق يختلف كل الاختلاف عن منهج الفلاسفة، فمصدر تلك الحالة النفسية داخلي ينطلق من أعماق النفس الانسانية، عندما تسمو تلك النفس وترتقي إلى معارج الكمال .

ونظرية الغزالي في مفهوم الحكمة جديرة بأن تكون موطن دراسة عميقة، لأنها تختلف عن نظريات الفلاسفة أصحاب البراهين العقلية، والعقل في نظر الغزالي ليس هو العقل في نظر الفلاسفة، وعندما يتحدث عنه يقول بأنه « لفظ مشترك لمعانٍ مختلفة [5]، قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب، وقد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب، وهو اللطيفة الربانية التي تمثل حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب» .

والقلب في نظر الغزالي ليس هو ذلك اللحم الصنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، لأن ذلك القلب موجود في البهائم، وهو

موجود للميت، وإنما هو حقيقة الانسان، وهو المدرك من الانسان.

وتعتبر الأعضاء والحواس من الجند المسخر لخدمة القلب، وهي مجبولة على الطاعة، والقلب مفتقر إلى ذلك الجند لحماية ذاته من الهلاك، وينقسم ذلك الجند إلى قسمين :

الجند الخفي : ويشمل الشهوة والغضب، فالشهوة تتعهد البدن بالحفظ والاستمرار، عن طريق تغذية البدن بالطعام، ولولا تلك الغريزة ما وجد البدن دافعا للطعام، والغضب يدفع الأسباب المهلكة عن طريق اليد الباطشة.

أما الجند الظاهر فيشمل الحواس الظاهرة، كاليد والعين والأذن واللسان، وكل جارحة تؤدي مهمة خاصة لحماية البدن.

وغريزة الشهوة والغضب قد تنقادان انقيادا تاما، فتسهمان في حماية البدن، عن طريق تلبية كل حاجاته من الغذاء والنسل، وتهيئان النفس للدفاع عن ذلك البدن في حالة الاعتداء عليه.

وأحيانا تتمرد تلك الغرائز على القلب، وتستعصي عليه، وعندئذ تسوء حالة البدن، لأن الغرائز قد ضلت طريقها، وعجزت عن أداء مهمتها.

وهنا يبرز دور الحكمة في إخضاع تلك الغرائز المتمردة على القلب، فالحكمة وهي « حالة للنفس » تملك القدرة على معرفة الخطإ من الصواب،

تتصدى لذلك الدور الكبير، وتؤدي رسالتها في ضبط السلوك الانساني، لكي يكون منسجما مع إرادة العقل والقلب.

والحكمة كما أرادها الغزالي تختلف كل الاختلاف عن الحكمة كما أرادها الفلاسفة، فهي ليست الفلسفة، وليست المنهج البرهاني والنظر العقلي، وإنما هي أسمى من ذلك، هي حالة نضج واكتمال وحال إدراك ووعي، وهي مرحلة من مراحل الرقي النفسي، عندما تستكمل النفس كامل رؤيتها للحقائق بفضل إدراك خفي يفيض على النفس في لحظة سموّ إنساني، وتميّز وتفوّق، إلى أن تصبح الحقائق في نظر الانسان مشاهدة ومرئية.

وللغزالي في تفسير ذلك الفيض الروحي نظرية متكاملة، عرضها في كتابه إحياء علوم الدين، في الجزء الثالث منه، وأكد في معرض حديثه عن هذا الموضوع (6) « أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس، لأن القلب أيضا خارج عن إدراك الحسّ، وما ليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس » (7) .

الحكمة عن طريق الالهام

حدّد الامام الغزالي طريق الوصول إلى الحكمة، وهو طريق يختلف عن الطريق الذي رسمه ابن رشد، فابن رشد يرى أن طريق الحكمة هو النظر والبرهان العقلي، والحكمة في نظره هي معرفة الأشياء على ما هي عليه، وأطلق كلمة الحكمة على الفلسفة أيضا.

والطريق الذي رسمه الغزالي للحكمة المؤدية إلى المعرفة تصفية القلب وهو « محلّ العلم »، وذلك لأن لكل معلوم حقيقة، ولكل حقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب، ويُشترط لانجلاء الحقيقة في مرآة القلب أن تكون القلوب مستعدة لقبول تلك الحقيقة، لا يعترض طريقها نقصان في الذات، أو كدورة المعاصي المتراكمة من كثرة الشهوات على صفحة القلب، أو حجاب من التقليد راسخ في النفس، أو جهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب.

وجميع القلوب في نظر الغزالي مؤهلة لمعرفة الحقائق بالطريقة المعبرة عن معنى الحكمة، إلا أن تلك العوارض تحول دون تلك المعرفة ولهذا فإن الغزالي يطرح نظريته في الرياضة النفسية لتصفية النفس مما لحق بها من عوارض تمنع من تدفق نور المعرفة على القلب، للوصول إلى مرتبة المعرفة الحقيقية التي لا تتمّ إلا عن طريق المشاهدة اليقينية.

المرتبة الأولى : وهي المعرفة عن طريق التقليد، وذلك أن تستمع إلى كلام من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب، فإن القلب يطمئن بخبره بمجرد السماع، وهذا هو الايمان عن طريق التقليد، الذي يأخذ به العوام.

المرتبة الثانية : المعرفة عن طريق الدليل والبرهان، وذلك أن تستمع إلى كلام الصادقين بوجود شخص داخل الدّار، ثم تسمع بأحاسيسك صوته، وتحس بحركته، وهذا إيمان مقرون بدليل، وقد يتطرق الخطأ إليه إذا اشتبهت الأصوات، وهو إيمان الفلاسفة.

المرتبة الثالثة : أن تدخل الدار وترى بنفسك ما حدثك عنه

الآخرون، وتشاهد بطريقة مباشرة لا شك فيها ولا ريب صدق ما سمعت. وهذا إيمان الصديقين الذين تنطبع الحقيقة في قلوبهم، ويرون عن طريق المشاهدة اليقينية ما لا يرون عن طريق الدليل والبرهان.

وتُكتسب المعرفة في نظر الغزالي عن طريق الاستدلال والعلم، وتسمى اعتبارا واستبصارا، وأحيانا تكتسب عن طريق الالهام، وتلقى في القلب من حيث لا يدري، لأن القلب مستعد دائما لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها.

والأصل أن تتجلى حقائق الأشياء في القلب، وتنطبع فيه، كما تنطبع الصورة في المرآة المقابلة، ولا يمنع من ذلك عند تقابل المراتين سوى وجود حجاب مسدل قد يزول أحيانا عن طريق ألطاف خفية يلمع أثرها في القلب كالبرق الخاطف.

ويعلل الغزالي هذه الرؤية الروحية بأن عجائب القلب خارجة عن نطاق مدركات الحواس، وتضعف الأفهام عن درك ما هو خارج عن نطاق تلك المدركات.

وهذه المعرفة هي الحكمة التي عناها الغزالي خلال حديثه عن أمهات الأخلاق، وهي التي وصفها بقوله « إنها حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطإ في الأفعال الاختيارية ».

وأظن أن مفهوم الغزالي للحكمة مفهوم متميز، وجدير بالاهتمام

والدراسة، لأنه يطرح مفهوما للحكمة يسمو به على ما طرحه الفلاسفة الآخرون، الذين حاروا فيما تصوروه من مفهوم الحكمة، وكانت آراؤهم متناقضة في معظم الأحيان، لأن رؤيتهم كما يقول الغزالي ليست رؤية مشاهدة ويقين، وإنما هي رؤية عقلية أوجد الفلاسفة لها براهينها، وكل برهان يحمل في نفسه نقيضه من برهان جديد، إلى أن تتساقط البراهين كما تتساقط الشهب، متلاحقة متتابعة، مؤكدة في ذلك حاجة الانسان إلى حكمة يستمد معالمها من أعماق القلب، عن طريق ما ينطبع في ذلك القلب من مشاعر اليقين.

ذلك هو تفسير الحكمة، والحكمة مطمح عزيز من مطامح العقلاء، لأنها تسمو بالانسان، عقلا وخلقا، وتنهض برؤيته لكي تكون رؤية معبرة عن سمو الانسان، وسمو نظرته إلى الكون والحياة.

إن الغزالي، المفكر المسلم، عاش تجربة غنية خصبة، كان بالنسبة لعصره قمة لا تطالها الهمم، ولا تتطلع إلى سمائها أحداق من عاصروه أو من لحقوا به من قوافل العلماء والفلاسفة، وأهمية رويته الفكرية أن مياهها العذبة تتدفق من أعماق قلبه، أنهارا صافية نقية، فيها سموّ بالانسان، وفيها إيمان بفضائله، وهي فوق هذا وذاك، مبشرة بالفضيلة، داعية إلى الاستقامة، حافلة بأروع المشاهد المحللة لطبيعة النفس.

وما أجمل أن يطل الانسان في لحظة من حياته على ما احتضنته نفسه من أسرار ! وما أروع أن يكتشف ما أخفته تلك النفس من بهيج الألوان وغرائب الأحوال !

تلك هي الحكمة كما أرادها الغزالي. ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا.

---

(1) إحياء علوم الدين ج 3 ص 54

(2) قال الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين : « أما قوة العلم فحُسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها إدراك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح في الأفعال، فإذا صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة » (ج 3 ص 54). « وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها على حدّ ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حُسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، يعني إشارة العقل والشرع » (ج 3 ص 54).

(3) أنظر فصل المقال لابن رشد ص 30 ، 32 .

(4) إحياء علوم الدين ص 3 ص 4 .

(5) إحياء علوم الدين ص 3 ص 4 .

(6) أنظر إحياء علوم الدين ج 3 ص 20 .

(7) قال الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين : « ونحن نقرّب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين :
أحدهما : انه لو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي، فينفجر الماء من أسفل الحوض. ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثال الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علما، ويمكن أن تُسدّ هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله » (ج 3 ص 20).

مع أبي حامد الغزالي في طريقه الى الله

محمد الحبيب ابن الخوجة

لقد أكرم الله هذا الجيل الذي ننتسب اليه بتقدير القيم الدينية، والتطلع الى المعرفة، وإعمال العقل في كل شيء، وتزكية النفس بأنواع الثقافات، وصقل المواهب عن طريقي التدبر والابداع.

ومن يوم فتحنا أعيننا في عهد الشباب على مجالات الفكر، وبدأنا نعي ماحولنا وفي بيئاتنا من قضايا وتصورات، وآراء واتجاهات، تردد على أسماعنا اسم الغزالي مقرونا بوصف لازم له كان يستوقفنا ذكره، ويملأ روعنا مهابة وإجلالا لصاحبه، ألا وهو حجة الاسلام.

ولم نكن قد قرأنا له في أول العهد به، ولا عرفنا عنه أكثر مما رواه

الشيخ علاء الدين ابن الصيرفي في كتابه زاد السالكين عن أبي بكر ابن العربي الاشبيلي من قوله فيه :

رأيت الغزالي في البرية، وبيده عكازة، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة وقد كنت رأيته في بغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم. فدنوت منه فسلمت عليه وقلت له : يا إمام، أليس تدريس العلم ببغداد خيرا من هذا ؟ فنظر الي شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الارادة، وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل ... وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلا فهذه ... منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد ... لغزلي نساجا فكسرت مغزلي

فزادت هذه الصورة له في نفوسنا منزلة، ومن قلوبنا قربا، حتى قرأنا له المنقذ من الضلال، ثم الاقتصاد في الاعتقاد، ثم المستصفى، ثم إحياء علوم الدين. فعلقنا علمه وأدبه، وحجاجه ورياضته، وطالعنا ما كتبه عنه مؤرخو الفكر الاسلامي والفلسفة الاسلامية والتصوف. وصدق الخبر الخبر، وإذا الغزالي، كما وصفته الأجيال عبر القرون على ألسنة ناعتيه، البارين به، العارفين له : « الشافعي الثاني، إمام أئمة الدين زين الدين وشرف الأئمة حجة الاسلام ودانشمند الأصغر أي العارف تمييزا له عن معاصره دانشمند الأكبر اسماعيل الطوسي».

وقد ذاع صيته وعلا نجمه في الغرب والشرق حتى قال رينان عنه :

« قرب الغزالي الدين من العقل الاعتيادي، وكشف وقائعه أمام

أذهان العامة، ورفع الايمان من حطيض السذاجة الى مجال التفكير العالي، مما جعل المفكرين في الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الالهي، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم ».

وتعليل هذه المقولة يأتي في تحليل النَدَوي لكتب الغزالي وبيانه لمنهجه حين قال :

« الغزالي ناقش المسائل على أساس العقل المتأدب بالشرع، وحوّل مجرى النشاط الكلامي من الجدل الى التعليم العملي، ومن الاستدلال الاقناعي الى التثقيف الروحي ».

هذه خلاصة تصورات جيلنا للشخصية الفذة الفكرية الاسلامية شخصية الغزالي. ولعلنا ـ استجابة لمقترح هذا المجمع الموقر ـ نستطيع أن نبدي بعض جوانبها، ونكشف عن أسرارها، ونلم بأهم المقومات لها في نظرنا. وإن كان فيما يقدمه الأساتذة الجلة والباحثون الحذاق من دراسات ما يغني عن هذه المحاولة، ولكن الواجب يقضي به التأدب معهم، فيحمل على المشاركة الرمزية لهم، والاسهام المتواضع في جهد علمي يكون بإذن الله عنوانا على آفاق حضارية ومناهج فكرية وسلوكية عشناها ونعيشها مع أبي حامد وهو ينشد معرفة الحقيقة فيركب لها العلم ليسير بخطى ثابتة في طريقه الى الله.

وتحقيقا لذلك لا بد من لفت النظر الى المراحل والجوانب الأربعة التي يمكن أن نستجليها من حياة ونشاط الامام الغزالي. وهي في تقديرنا

مرحلة الطلب التي قضاها بين طوس وجُرجان ونيسابور، ومرحلة التدريس التي انتصب فيها شيخا للنظامية ببغداد، ومرحلة العزلة التي قضاها سالكا متنقلا بين دمشق والحرمين الشريفين ومصر والاسكندرية ونيسابور وطوس، والمرحلة الأخيرة من حياته التي جمع فيها بين الخلوة والاختلاط مازجا بين الذكر والانقطاع الى الله وبين التعليم والتوجيه والدعوة.

وهذه المراحل وإن تتابعت وتتابع معها السير من حيث بناء شخصية الغزالي واطراد جريه على نسق من منطلقه الى منتهاه في نشدان المعرفة وطلب اليقين وابتغاء اللذة القصوى من هذا الوجود، لكن واقعها كان مرا وظرفها كان شديدا على البلاد التي عاش بها أبو حامد وعلى المجتمع فيها من حوله. فالخلافة العباسية عدمت هيبتها وضعف سلطانها وأفل نجمها. وهي وإن توالى على عرشها القائم والمقتدى والمستظهر قد عصفت بها الصراعات السياسية والفكرية، وانتابتها الدواهي من كل صوب، وظهرت الفتن فيها بكل مكان بسبب عجز الخلفاء وغدر الوزراء وطمع السلاجقة ومكر الفاطميين وزحف الفرنجة وكيد الخصوم من الداخل والخارج. فخراسان وبغداد بلدا الغزالي كانتا مسرحا للفتن والاضطرابات والقلاقل : قد أصاب الغرق بغداد، ونهبها الجند، وقطعت طريق الحاج، واشتعلت الحرائق بدمشق، وكثرت الاغتيالات في كل مراكز الامارة بسبب التنازع على السلطان واختلاف الأهواء وافتراق النحَل، وانتشرت المذاهب الدهرية والباطنية والبراهمية المعطلة، والرافضة والخوارج بجانب السنة والشيعة الامامية، وحصل صراع بين المذاهب الفكرية العقدية مثل السلفية والاعتزال والأشعرية، وبين أصحاب هذه الاتجاهات وبين الفلاسفة والمتصوفة.

وقابل منهج المحدثين طرائق المتكلمين، وتنازعت السنة مع الشيعة من إمامية وباطنية واسماعيلية، وتنافس الشافعية والأحناف. وكان لكل مذهب من هذه المذاهب جميعها أنصاره وخصومه كما كان لكل فرقة أو نِحلة حماة يدعون لها وأعداء يحاربونها في مختلف الأوساط السياسية والاجتماعية، وبين العامة والمفكرين، ولدى أصحاب الأمر ورجال الحل والعقد.

وطبيعي أن يكون لهذه العوامل المتعددة والاتجاهات المختلفة أثرها الكبير في البيئة الخراسانية والبغدادية على السواء، وفي المحيط الواسع الذي عاش به وتنقل فيه الغزالي.

ولاستجلاء هذا الواقع واكتشاف خط السير الذي سلكه أبو حامد وسط هذا المجتمع الصاخب المتأجج حقدا وشحناء، وتناحرا وفتنة، يحسن بنا أن نقف ولو وقفة قصيرة عند كل مرحلة من تلك المراحل الأربع :

ففي الفترة الأولى من حياته التي تمتد من 450 / 1058 إلى 484 / 1091 ، وفي ظل السلطانين السلجوقيين طغرل بك وألب أرسلان، وفي عهد الخليفتين العباسيين القائم والمقتدى كان بناء شخصية الغزالي. وقد عرف في تلك الفترة ثلاثة أطوار كانت المقوّمة لتكوينه، المكيّفة لشخصه، الموجّهة لسلوكه.

نشأ أولا في بيت فقير، وقام على تربيته وصيّ أبيه عليه رجل من أهل

التصوف. فدفع به في طوس الى من يعلمه الفقه الشافعي وهو أحمد بن محمد الراذكاني، ثم سافر الى جرجان أين قرأ التعليقة في فروع المذهب على الامام أبي نصر الاسماعيلي، حتى إذا اتقن ذلك ووعاه وشعر بالحاجة الى الاستزادة من التكوين والمعرفة وبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما، قصد نيسابور قاعدة خراسان وأقبل على العلماء يخالطهم ويأخذ عنهم. فتخرج بإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجُويني في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق.

وبعد أن تمكن على طريقة رئيس النظامية من الأشعرية عقيدة، والشافعية مذهبا، وتعمق على يديه أسرار علم الكلام، وأصول الفقه، اتجه الى علوم الفلسفة والحكمة يقرأها ويدرس مذاهبها، مشمرا عن ساق الجد في تحصيلها من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ. كما تمرس بآراء الصوفية على يدي شيخه الفارماذي الشافعي الذي تخرج بدوره على أساطين هذا العلم أمثال عبد الرحمٰن السلَمي وأبي نعيم الأصفهاني. وقد أظهر الغزالي الشاب في هذا الطور مقدرة فائقة واستيعابا كاملا لعلوم عصره مما دعا شيوخه الى العناية به والتمييز له، وحمل السُّبكي على التنويه به في قوله :« كان شديد الذكاء شديد النظر، عجيب الفطرة، مفرط الادراك، قوي الحافظة، بعيد الغور، غواصا على المعاني الدقيقة، جبل علم مناظراً أو محجاجا ».

ولم يكن نظام الملك وزير السلطان السلجوقي، صاحب سياسة عامة والعالم المبرز الأصولي والخصم العنيد للاسماعيلية الباطنية، ليجد لمدرسته النظامية بعد موت صديقه إمام الحرمين، وللأشعرية والشافعية، رجلا متينا

ولسانا مجادلا عنهما غير الغزالي. فكانت حفاوته به ورعايته له بقدر ما كان يتوقع من مواهب واستعدادات لأبي حامد تمكنه من الدفاع عن السنة على رأس النظامية، وتجعله قوة ضاربة يستطيع بها القضاء على الفاطمية الباطنية ومدرستها دار العلم التي أقامها لأعزاز الاسماعيلية. ونشر أصول التعليم بها سابور بن أردشير.

وتأكدت رابطة الصداقة والتعاون في المجال العقدي والفكري والسياسي بين الوزير السلجوقي والامام الغزالي، فكان ذلك مدعاة لتعيين أبي حامد من طرف نظام الملك رئيسا لنظامية بغداد بعد أشياخ تعاقبوا على إدارتها، فيهم أبو اسحاق الشيرازي السلفي وأبو نصر الصباغ صاحب التتمة وأبو سعد المتولي وأبو القاسم الدبوسي وأبو عبد الله الطبري وأبو محمد الشيرازي الفامي، وقد خلع عليه يوم توليته هذا المنصب الجليل لقب زين الدين وشرف الأئمة، فكان هذا الطور تتويجا للفترة الأولى من فترات حياة الغزالي.

وبهذه التولية، التى كان بها أهلا ولها محلا، يبدأ حجة الاسلام المرحلة الثانية من عمره فينتقل من طور التلقي والتكوين الى طور التدريس والافادة، ومن حياة فكرية سلبية الى دور له فيها إيجابي نشيط. وهذه المرحلة وإن كانت أنضج وأخصب وأهم وأبعد أثرا في حياة المجتمع من حول رئيس المدرسة النظامية لكنها كانت قصيرة ضيقة لا تكاد تتسع لذلك الدور الخطير الذي قام به في بغداد فيما بين سنة 1091/484 وسنة 1095/488 ودام على ذلك نحوا من أربع سنوات ونصف.

فهو من جهة قد شاهد ملك شاه ووزيره نظام الملك يدخلان بغداد

ويهرع الى لقائهما والاحتفاء بهما رجال الخلافة كافة وملوك الأطراف ومن بينهم طوطش ملك الشام واقسنقر التركي أمير حلب. ثم شاهد ملك شاه يستميل أهل الكوفة ويحرص على مودتهم، كما رأى نظام الملك يستمر في الاعتداد بقوته وهيمنته يناصره جماعة من الفقهاء والمحدثين أمثال ابن عقيل وأصدقاء ابن عبد الصمد، فيتدخل في شؤون الخلافة، ويطلب من المقتدى عزل وزيره أبي شجاع، ثم يأمر هذا بالخروج مهاجرا الى المدينة. وفي هذه الفترة نفسها نكل بمهدي البصرة وشهد الناس عموما مصرعه. ولم يتوان الوزير السلجوقي من التخطيط لسياسة الخلافة فأظهر معارضته إرادة المقتدى اسناد ولاية العهد لابنه الأكبر أبي العباس وحاول أن يفرض عليه تعيين أبي الفضل جعفر فيها.

ومن جهة ثانية شاهد الأحقاد الدفينة لدى رجال البلاط ومكائد الأسرة العباسية وحاشيتها تمتد الى نظام الملك وملك شاه فتغتالهما واحدا بعد الآخر خضدا لشوكة السلاجقة وتوهينا لأمرهم الى أن أدرك هؤلاء ما انتاب غيرهم من التمزق والانقسام. وتنازع السلطنة أبناء ملك شاه الأربعة : بركياروق، ومحمود، ومحمد، وسنقر، ونازعهم إياها عمهم أمير دمشق طوطوش. وحين احتالت السلطانة لدى المقتدى لفائدة ابنها الأصغر محمود وطلبت ذكره في الخطبة والاعتراف به سلطانا للسلاجقة شرط عليهم الخليفة عدم التدخل في ولاية العهد، ولم يستجب لطلب الوزير السلجوقي الجديد تاج الملك التفويض له في تعيين أصحاب الولايات. وكان قد ناصر المقتدى في هذا الموقف وسانده مدير المدرسة النظامية الغزالي الذي كان يتربص بتاج الملك الفرصة، وفاء لصاحبه وانتقاما له منه.

ثم تطورت هذه الأحداث وتغلب بركياروق على أخيه محمود وعلى

عمه طوطوش. ومات المقتدى وولي الخلافة من بعده ابنه أبو العباس أحمد، الذي تلقب بالمستظهر، والتف من حول الخليفة الجديد الفقهاء الثلاثة الغزالي، وأبو بكر الشامي، وابن عقيل، وكما ظهرت موالاة أبي حامد لنظام الملك الوزير الأشعري الشافعي ظهر انتسابه بعد ذلك وولاؤه للخليفة العباسي المستظهر، وألف له بعض كتبه.

واستشرى ما كنا وصفناه من قبل من فتن واختلافات فكرية وعقدية ومذهبية فلم يبق إمامنا عليها متفرجا، ولا منها خائفا. بل تسلح بما تلقنه من آراء وحذقه من صناعة الكلام والجدل، وآمن به عقله وانعقد عليه قلبه « فاقتحم لجة ذلك البحر العميق وخاض غمرته، وتوغل في كل مظلمة وتهجم على كل مشكلة وتقحم كل ورطة، وتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة مميزا بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع ». ولقد قال في تصوير جهده الفكري هذا وبيان طريقته في الفحص والبحث عن تلك الاتجاهات والمذاهب : « كنت لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ».

وهذا العزم المعلن عنه على دراسة كل الاتجاهات والآراء السائدة في ذلك العصر، وهذه الطريقة التي توخاها الغزالي في الوصول الى غرضه لبناء مذهبه وتحديد موقفه من القضايا العقدية والفكرية والسياسية كان لهما بدون

شك منطلق معرفي وأساس نظري اكتسبهما أبو حامد في عهدي مراهقته وشبابه.

فأما المنطلق المعرفي فكتاب الله الذي استظهره حفظا، والتربية الدينية التي نشأ عليها بطوس، وأحكام الشريعة التي حفظها وبرع في الالمام بأصولها وفروعها مع صفاء نفس وجودة قريحة ودقة نظر وقوة ذهن. وقد كان ذلك هو الذي هيأه للانخراط بنظامية نيسابور، والى الترقي بعده الى مجالس الأشياخ القائمة على الجدال والمناظرة وقرع الحجة بالحجة، حيث نافس الأئمة وجلى في ميدان البيان.

وأما الأساس النظري فهو ما صهر به مواهبه الجُويني، وشحذت عقله به كتب الفلسفة، وارتقت به تطلعاته في غمار التقليد والحيرة والشك والرفض المهيمنة على الناس في عصره الى اكتساب اليقين والوصول الى الحق المبين بسلوك طريق المعرفة الأمين.

ولئن شارك الغزالي عددٌ من معاصريه من أهل خراسان والعراق المنطلق المعرفي فتلقوا أصول العقيدة ودرسوا الفقه مثل دراسته وربما شاركوه التأليف في هذين الفنين، فوضعوا كتبا في العقيدة كرسالته القدسية، وعقيدة أهل السنة، وقواعد العقائد، والمقصد الاسني في شرح أسماء الله الحسنى التي وضعها لطلابه، أو صنفوا في الفقه كل في مذهبه مثلما صنف هو البسيط والوسيط والوجيز التي هي آثار نظره وبحثه، ومناظرته ودرسه بالمدرسة النظامية في بغداد، فإنهم بقوا محتفظين ومحافظين على أصولهم التكوينية تلك، منغلقين على نفوسهم، منقطعين عما يجري في المحيط

الاجتماعي حولهم. وظل هو على العكس يتعامل مع عصره، يبحث آراءه ويناقش مذاهبه، مستخدما ما يتقنه الخصوم والمخالفون من أسلحة الحجاج والمناظرة، ذائدا بذلك عن دين الله، مدافعا عن أهل السنة والجماعة، مبطلا آراء المعطلين، رادا نظريات الفلاسفة والمبتدعة، حتى قال ابن العربي بشأنه حين جلس اليه أول مرة للأخذ منه والتلقي عنه برباط ابن سعد إزاء المدرسة النظامية ببغداد : « مشينا اليه، وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي نسترشد فلقينا لقاء المعرفة وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة ».

ولعل مصنفاته في هذه الفترة تنطق بجهوده العلمية، ومناهجه الجدلية، ونظراته الحكمية. فإنا نقرأ له في الفقه فتاويه، ومآخذ الخلاف، وفي أصول الفقه شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل، والمستصفى، وفي الكلام الاقتصاد في الاعتقاد، والمستظهري، وفي الفلسفة مقاصد الفلاسفة، والتهافت، ومعيار العقل، ومعيار العلم، وميزان العمل.

وتحرص هذه المؤلفات في جملتها على تحقيق جانبين، نقضي ودفاعي :

أما الأول فيستهدف أساسا إبطال ما انتشر في ذلك العصر من آراء ابن الراوندي زعيم الزندقة الفلسفية، وصاحب الزمردة في بطلان رسالة الأنبياء، الداعي الى نكران الوحي، والقائل بنفي الاعجاز عن القرآن. وهو الذي حرك المعتزلة، وخدم بجدله الشعوبية، وألف الكتب لليهود والرافضة.

وآراء محمد بن زكرياء الرازي القائمة هي الأخرى على مهاجمة الأديان،

وادعاء تساوي الناس في الملكات والمواهب، والمنادية بالاستهداء بالفلسفة والعلوم في إدراك المعرفة وطلب الحق.

وقد كان لهاتين المدرستين الهدامتين أسوأ الأثر في الحياتين العقلية والاجتماعية في عصر الغزالي.

وبالروح الاسلامي والديني المتغلغلين في نفس أبي حامد، وبانطلاقه من المنهج الأشعري الذي تدرب به، ومارسه وآمن به، ودافع عنه، واجه دانشمند، دون جمهرة نظرائه وأقرانه، العلوم المنتشرة في عصره المسماة بالفلسفة، والتيارات الفكرية المتولدة عنها وكذلك التيارات المتأثرة بالمجوسية الفارسية مثل الشعوبية والقرامطة وفي مقدمتها مذهب التعليم الباطنية.

وهو حين يقسم العلوم في زمنه الى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية كما ورد ذلك في كلامه في المنقذ من الضلال، نراه يتفق مع عامة المسلمين وبخاصة السنيين منهم على رفض الالهيات التي نجمت عنها أكثر الأغاليط مشيرا الى أنها في الأصل متأثرة بالتراث اليوناني القائم على الوثنية والتعدد، وأنها من سقراط وأفلاطون وأرسطو انحدرت الى الفارابي وابن سينا، وأن هذين وإن انتسبا الى الاسلام فقد فارقا الملة في نحو عشرين أصلا بدعوا بسبعة عشر مقولة منها، وكفروا بثلاث هي قولهم بأزلية العالم، وحصرهم علم الله في الكليات، وإنكارهم حشر الأجساد عند البعث، وقد رد عليهم وأبطل أقوالهم في كتابه تهافت الفلاسفة.

وأما الأخلاقية فهي التي موضوعاتها صفات النفس وأحوالها

وأجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وهي من أدب النبوة ومن رشحات الصوفية المتألهة المعروفين بأنواع المجاهدة. أخذها الفلاسفة منهم فمزجوها بكلامهم توسلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم. وهي بذلك ذات اعتبارين : الأول يقتضي قبولها والعمل بها والتطبيق لها لكن ذلك يوقع في الانحراف ويجر الى الباطل كالذي حصل ويحصل لمن ينخدع بكتب إخوان الصفا ومغالطاتهم، والثاني وهو ذلك المزج والتمويه الموجب لردها ورفض الاغترار بها لما يقتضيه من نكران الحقائق وتركها بالنظر لقائلها المبطل. وهذان الاعتباران يستوجبان الحذر منها وعدم الانخداع بها.

وأما ما عدا هذين من العلوم فيؤخذ منها ويترك، إذ لا صلة لها بالدين لا نفيا ولا اثباتا.

فالرياضيات تبحث قضايا برهانية لا تجحد، موضوعها الحساب والهندسة والهيئة.

والمنطقيات تتناول بالدرس طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه وتقسيم العلم الى تصور وتصديق ونحو ذلك.

والطبيعيات تتناول بالبحث السماوات والأفلاك وما تحتها والأرض والأجسام وعناصرها، وخلق الانسان وأعضاءه وأمزجته.

والسياسيات ميدانها الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والايالة

السلطانية. وأكثرها مأخوذ من كتب الله المنزلة على الأنبياء والأقوال المأثورة عن الحكماء.

ومع تصريح الغزالي بأن هذه العلوم لا تتعارض مع الدين وليس من شرط صحته انكارها أو جحدها فإنه ينبه الى ما يداخل أهليها من غفلة وجهل وبعد عن الحق والعدل في السلوك والاعتقاد، وهو لذلك يحذر المسلمين أولا من تقليد أصحاب هذه العلوم في الالهيات لأن طريقها ظني لديهم بخلاف الرياضيات فان حقائقها برهانية، وينهاهم ثانيا عن رفض مقولات الفلاسفة في البرهانيات، إذا كانت قطعية صادقة لأن مثل هذا الموقف من الرفض يبغض للناس الاسلام ويحملهم على اتهامه بالقصور والجهل.

أما العلوم المنطقية فقد تبينت صحتها وأصبح من معايير صحة النظر اعتمادها، فلا يجوز ولا يجدي بحال إهمالها. وإن أهلها وإن كفروا فليس لهم بذلك على الناس حجة لأنهم قلدوا كبراءهم، وليس لهم ما يؤيد مزاعمهم بما عرفوا به من طلب البراهين.

وأما العلوم الطبيعية فهي تشهد بقدرة الصانع ووحدانيته ولكن الطبيعيين تزندقوا واتبعوا أهواءهم ولو نظروا فيما عندهم من العلم لقامت الأدلة لهم من خلق الله على بطلان عقائدهم وانكشف زيغهم.

وأما السياسيات فهي لنبعها من الحكمة وفيوضات النبوة بعيدة عن أن تورث جهلا أو كفرا.

فبهذه الصورة الدقيقة ميز الغزالي بين العلوم المنتشرة في عصره وحدد موقفه منها، ونقض في مختلف مصنفاته كثيرا من ادعاءات أصحابها وأهوائهم. وهو لو اكتفى بسلبية العلماء من معاصريه، وسار على نهجهم ولم يأخذ بشيء من تلك العلوم لما قدر أبدا على الاضطلاع برسالته الفكرية ومواجهته لتحديات الفلاسفة. وقد صرح بذلك في غير هيبة ولا تردد وهو يترجم لنفسه :

« ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا. ولم أر أحدا من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك ».

وطبيعي لمن هذا شأنه من أصحاب العقول الكبيرة والهمم العالية أن يرث من جملة المعارف التي يتقنها ومن كل الفنون والعلوم التي يدرسها مصطلحات أصحابها وإشاراتهم. فلا يبعد بعد ذلك أن يستخدم بعضها إذا دعت لذلك الحاجة أو اقتضته المناسبة. وفي هذا التصرف كانت الطامة عليه، ومؤاخذات منافسيه وخصومه له. وهو وإن شكا من تصرفاتهم تلك في مقالاته، وتألم منها غير أنه لم يأبه بها كثيرا ورد عليهم إنكارهم بقوله :

« ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفها في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تنفتح الى

أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهي وإن لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك معقولا في نفسه، مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر ويترك ».

هكذا سار أبو حامد الغزالي يترسم طريق المعرفة، ويبحث عن الحق بين فئة من المحافظين تعاديه لمخالفته منهجها وتوغله فيما لا تدركه من مسالك النظر والدرس، وبين أقوام من المبطلين المتحذلقين المتحللين الاباحيين الذين أفسدوا العقيدة ونشروا الضلالة، وآخرين ألحدوا وأنكروا الدين تظرفا وتكايسا. فلم يصرفه المحسوبون عليه من علماء السنة من فقهاء ومحدثين عن النظر وبذل الجهد فيما أخذ نفسه به، كما لم يثنه الخصوم بهجوماتهم المتنوعة عن تتبع مقالاتهم وكشف أباطيلهم.

وهكذا نجده بعد هدم آراء الفلاسفة ونقضها يقف أمام الباطنية ينازلها، وفاء منه بما التزم به في خطة العمل ومنهج السير، واستجابة لسياسة الدولة السنية الأشعرية التي تلقى من الباطنية الاسماعيلية خصما عنيدا مفارقا، وعدوا لدودا مناهضا. وفي المستظهرى الذي ألمحنا اليه آنفا، وفي حجة الحق، ومفصل الخلاف، والدرج المرقوم بالجداول، والقسطاس المستقيم صورة لمناظراته لهم ومنقضاته : وهو كما عهدناه يقرر شبههم من غير تكلف الى أقصى الامكان ثم يظهر فسادها بغاية البرهان. فهو يتتبع أصول مذهبهم في كتبهم ومقالاتهم ويضم اليها كلماتهم المستحدثة التي شاعت عنهم ويقرر

صدق دعواهم حتى تكاد تنهض بذلك حجتهم من مثل مناداتهم بقصور العقل عن الاحاطة بكل المعارف، فيقرر معهم الحاجة الى التعليم والمعلم ويوافقهم في دعوى اشتراط العصمة للمعلم التي بنوا عليها مذهبهم، ولكنه بعد ذلك ينكر أن يكون المعلم المعصوم هو الامام الغائب الذي علم الدعاة، وبثهم في أطراف الأرض، وحملهم على الرجوع اليه في أصول العقائد وفيما يعنتهم من أمر دينهم فعطلوا بذلك الأحكام وحاربوا الاجتهاد، وإنما المعلم المعصوم عنده هو محمد رسول الله ﷺ الذي علم الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم بشهادة القرآن له في قوله عز وجل : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾، ولقننا أصول العقيدة المثبتة في كتاب الله المنزل اليه والذي بلغه الى الناس كافة.

تلك هي لمحة عن المواقف النقضية استخلصناها من بعض كتب الغزالي التي سبقت الاشارة اليها ونومىء بها الى ما دافعه من آراء ورده من مقولات مجافية للاسلام ومحاربة له.

وأما تصانيفه بل مواقفه الدفاعية في الذود عن الاسلام وعن عقيدة أهل السنة والجماعة، وعن الأشعرية مذهبا ومعتقدا، فتلك هي التي تولدت عن اشتغاله بأصول الدين وعلم الكلام في فترة طويلة من الزمن كان يجري فيها على طريقة إمام الحرمين حيث اتخذ في الأول صناعة الكلام سبيلا لاحقاق الحق، ومنهجا استدلاليا عقليا لاثبات أصول العقيدة ورد الأهواء والنحل المفارقة لها. وغير خفي أن هذ الفن كان من وضع وصناعة المعتزلة غير أن هؤلاء اعتمدوا العقل اعتمادا أساسيا حملهم على القول بخلق القرآن وانكار الصفات وتحكيم العقل في الحسن والقبح وجعل الفاسق في منزلة بين

المنزلتين، وغير ذلك من الآراء التي وإن لم تفض بهم الى الكفر، لكنها اعتبرت في جانبهم من القوادح التي يزنون بها.

وقد ابتعد بهم اسرافهم في تحكيم العقل عنَ الوسطية، وحرصت الأشاعرة على تعديل اتجاههم فجمعت بين ما يمليه العقل ويطمئن اليه القلب. وأقامت بذلك منهجا تكامليا يجمع بين طريقي المعتزلة والمحدثين متخذة، من الكلام سلاحا لخدمة السنة والدفاع عنها بمناقضة الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم أقوالهم. وانطلق الغزالي في أول أمره بعيدا عن الاعتزال وعن التفلسف الجارف وعن مسالك الروافض وأصحاب البدع يعلن تمجيده للعقل ويعتمد عليه في تقرير أصول العقائد مصرحا بأن لا تنافي بين الدين والعقل، وبأن العقل الصحيح يؤيد النص الصحيح، وبأن العقيدة مؤيدة بالعقل. لكنه بعد ذلك حين رأى علم الكلام يخوض في قضايا الجوهر والعرض، ويقصر عن محق ظلمات الحيرة بالكلية، وصفه بكونه غير واف بالمقصود عنده، ولا هو بأحكم ولا أجود أسلوبا من غيره في تجلية حقائق الاسلام التي تقوم على العقيدة والشريعة والأخلاق، وإنما قصاراه أنه علاج مؤقت لما قد ينشأ بين الناس من شكوك وشبهات. وأبلغ منه وأنفع وأعم منه وأشمل أسلوب القرآن لمن وعاه وتدبره.

وفي هذا تحول عظيم في طريق طلب المعرفة المنشودة يبدو في كون الغزالي لم يعد يثق بشيء مما جربه أو مر به من طرق العلم والنظر. فلم يبق معتدا بالعقل وإن أخضعه للدين، ولا للفلسفة وإن أخضعها للفقه، بل إن هذه المحاولات كلها أصبحت تدفعه الى الترقي عن المحسوسات والاعتلاء على المعقولات بتجاوزها جميعا الى مدركات النبوة وأسرار الغيب التي جاهد

لادراكها السالكون، واستشفها المريدون، وبلغ الى ذروة الايمان وقمة اليقين عن طريقها العارفون.

هذه هي الحالة التي قد تجلبب بها إمامنا وهو يفارق بغداد ماضيا عليها في طريق العزلة، وسالكا بها أطوار المجاهدة في بقية عمره وبخاصة فيما بين 1095/488 ــ 1105/498 .

فارق الغزالي المدرسة النظامية التي استخلف عليها أخاه أحمد، وولي إدارتها من بعده أبو عبد الله الطبري والكيا الهراسي ثم أبو بكر الشاشي. وقد انسلّ من حياة الناس تاركا تلهف الطلاب والفقهاء عليه، وحسرتهم على ما فقدوا بسبب خروجه من علم، وحصل عندهم من فراغ بسبب تخليه عن النظامية. ولقد قالوا حين تسامعوا خبر مغادرته بغداد قصد السياحة والعبادة :

« هذا أمر سماوي وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الاسلام وزمرة أهل العلم». وكيف لا يحصل ذلك وقد بلغ أبو حامد منزلة فريدة في عصره وبين عامة الناس لم تبلغها مراتب الأمراء ولا الأكابر ولا أهل دار الخلافة. وليس ذلك بعجيب فقد كان في زمنه وبين أصحابه كما قال ابن النجاج : « إمام الفقهاء على الاطلاق، ورباني الأمة بالاتفاق ومجتهد زمانه، وعين وقته وأوانه، ومن شاع ذكره في البلاد، واشتهر فضله بين العباد، واتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه، وتوقيره وتكريمه، وخافه المخالفون، وانقهر بحججه وأدلته المناظرون، وظهرت بتنقيحاته فضائح المبتدعة والمخالفين، وقام بنصر السنة وبإظهار الدين، وسارت مصنفاته في الدنيا مسير الشمس في

البهجة والجمال، وشهد له المخالف والموافق بالتقدم والكمال ».

انقطع عن حياة الناس بعد مطالعات في كتب القوم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي ومصنفات المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي والبسطامي ونحوهم. ولم يكن منه بعد ذلك إلا تفكر كما قال السبكي في العاقبة وما يجدي وما ينفع في الآخرة. فابتدأ بصحبة الفارامذي، وأخذ منه استفتاح الطريقة وامتثل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات، والامعان في النوافل، واستدامة الذكر والجد والاجتهاد طلبا للنجاة الى أن جاوز تلك العقبات وتكلف المشاق ».

ذهب الى الشام وبيت المقدس والخليل، وحج البيت وزار المدينة، وتحول فيما قيل الى مصر والاسكندرية ثم عاد الى الشام وتوقف ببغداد وانتهى في آخر رحلته وسياحته الى طوس. وهو في كل هذه الأحوال لا يلتفت الى شيء من الأحداث التي تجري في بلاده، فكان بمنأى عن انقسامات السلاجقة وتنازعهم السلطان، وعن آثار الزحف الصليبي على الشام، وعن تبعات انبعاث مردة الباطنية من جديد في بلده، لاستغراقه في الذكر والتأمل ورياضة النفس ومعالجة أمراض القلب وقيامه بسائر أنواع المشارطة والمراقبة والمرابطة والمحاسبة والمجاهدة، طلبا لتحقيق الاخلاص في العبادة، والتأسي برسول الله ﷺ في كمال الاتصال بربه، والانغماس بذلك في بحار النور الفائضة عن مشكاة النبوة. فاكتمل بذلك إيمانه ويقينه، وتطهر قلبه بالكلية عما سوى الله، وداوم على الذكر، وتعلق بالقرب من غير أن يتدنس بوصمة الحلول وشرك الاتحادية، جاعلا شعاره في الدنو من ربه والحب له مع الصدوف والاعراض عمن سواه قول بعضهم :

كانت لقلبي أهواء مفرقة فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي
فصار يحسدني من كنت أحسده وصرت مولى الورى مذ صرت مولائي
تركت للناس دنياهم ودينهم شغلا بذكرك يا ديني ودنيائي

ولعل أبهج ما يصور هذه المرحلة ويرشح بآدابها ويجلي أنوارها كتابه إحياء علوم الدين الذي شرح فيه أسرار العبادات، وبين به أصول العقائد، وحذر فيه من المهلكات، ودعا عن طريقه إلى المنجيات، مترفقا بالسالكين، مفصلا سبيل الصالحين، مبينا خطوات المريدين في سلوك الطريق الى رب العالمين. وإنه لسجل فاخر في العلوم والفهوم، والمواعظ والعبر، حتى لقد قال بشأنه بعض المحققين : « لو لم يكن للناس في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر، والفكر والأثر غيره، لكفى ».

وفي سنة 1105/498 تبدأ المرحلة الرابعة عند استفحال أمر الباطنية وفساد جمهور الناس وانحرافهم جميعا عن سبل الحكمة وطرق الهداية وانتشار الضلالات بينهم. فيعاود أبا حامد نزوعه الى الاصلاح والدعوة، ويهم بتغيير الأوضاع، تلبية لنداء الواجب باستئناف ما كان منه في أول أمره، وهو في ذلك يقول : « ولما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم، ورأيت نفسي ملبة بكشف هذه الشبهة حتى كان افصاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضي في علمهم وطرقهم، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسعين من العلماء انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت المحتوم ». وقد جاء يؤكد هذا الاستعداد ويحمل على الخروج من الخلوة والعزلة طلبُ وزير سنقر سلطان السلاجقة

ابن نظام الملك، فعاد الغزالي الى خراسان ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور مدة يسيرة، وقلبه معلق بالطريق، وهو يردد في نفسه : « وإني لم أتحرك لكنه حركني، وإني لم أعمل لكنه استعملني، فأسأله أن يصلحني أولا ثم يصلح بي، ويهديني ثم يهدي بي، وأن يريني الحق حقا ويرزقني اتّباعه، ويريني الباطل باطلا ويرزقني اجتنابه ».

ولما ظن أنه أدى بعض ما في الذمة نحو دينه وأهل ملته في هذه الفترة القصيرة عاد الى طوس مسقط رأسه واتخذ الى جانب داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية. وقد ذكر صاحب الطبقات الكبرى أن الامام الغزالي قضى بقية أيامه الى أن وافاه أجله 1111/505 موزعا أوقاته على وظائف من ختم القرآن، ومجالسة أرباب القلوب، والتدريس لطلبة العلم، وإدامة الصلاة والصيام وسائر العبادات ».

عاش الغزالي عظيما ومضى كريما. لا يأبه لأحد من الخصوم قريبهم وبعيدهم، ولا يحفل بناقديه ممن عاصره من السلفية المتشددين ولا ممن شابههم ممن جاء بعدهم من أهل الحديث مثل ابن الصلاح أو أهل الفقه والعقيدة مثل المازري والطرطوشي ومن نحا نحوهم. ولقد كان في كل أمره مكافحا يسعى الى الاصلاح ما استطاع، وهو وإن طلب العلم بطريق الأوليات العقلية مجردا إياه من سلطان التقليد لكنه لم يقصد من ورائه الحصول فقط على الحقيقة النظرية لأن هذه لديه تابعة للعقيدة الدينية. والعقل عنده عاجز عن كشف كل المعضلات ولا مستقل بالاحاطة بجميع القضايا والمطالب. أخذ العلم من كل مصدر. ونقد خصومه بعد اظهار حججهم وبيان ما تستند اليه دعاويهم فنقض أقوالهم وأشاد على ذلك نظرياته

وآراءه. حبب لطلابه العمل وربطه عندهم بالعلم، وطلب منهم استخدامهما واعتمادهما في كل الأحوال لأن العلم بلا عمل لغو وحجة على صاحبه، ولأن العلم سلاح والعمل شجاعة، وليس يعمل السيف إلا في يدي بطل. وقد وضع لهم في مقالاته وكتبه ودروسه مقاييس للسلوك تقيهم الخطأ، وتجنبهم الخطل، وتهديهم أقوم السبل، فجعل معيار العلم التمييز بين الصحيح والفاسد، ومعيار العمل التفرقة بين المسعد والمشقي.

وتسلسلت معارفه في نسق من تقليدية بيئية أسرية الى عقلية فلسفية فكرية ومن عقلية فلسفية فكرية الى أذواق وأحوال ومكاشفات وصلاح، وبلغ الغزالي في الايمان بالله وبالنبوة وبالحشر درجة اليقين وكان طريقه الى ذلك التجرد من العوائق والشواغل والاقبال على الله بالذكر الدائم، والاتسام في كل الأحوال بحسن الخلق، والاجتهاد والحرص على التقوى التي تكمن فيها أسرار السعادة في الدنيا والآخرة.

ابن ميمون بفاس

عبد الهادي التازي

عرُفت أسرة ابن ميمون منذ وصول دولة المرابطين إلى الأندلس، بأنها أسرة مرموقة تتولى التقديم على اليهود، أي أنها كانت بمثابة واسطة بين هؤلاء وبين الأمراء المسلمين. ويمكن أن نستشف هذا من المذكرات التي كتبها الأمير عبد الله بن بلقين بن باديس في معرض حديثه عن أحد اليهود الذي كان ينتسب لهذه الأسرة، وكان الأمير عبد الله سماه واليا على يهود محلة اليُسانة (Lucena) المعروفة باكتظاظها باليهود الذين يردون من كل الجهات.

يقول الأمير عبد الله ما معناه : « لما أمرت ببنيان السور المتصل بالحمراء، عثر البناؤون في الأساس على قمقوم مملوء ذهبا، فلما وقفت عليه لقيت فيه ثلاثة آلاف مثقال جعفرية. وكانت دار أبي الربيع اليهودي الخازن

للأموال في دولة جدّي مبنية على ذلك الأساس، فعلمنا أنه من ماله المدفون، فأتى ابن المرة يقول لنا ناصحا : أرسلوا عن ابنه يكشف لكم سائر دفائنه. فخاطبناه ليرد علينا، وكان صهره ابن ميمون الذي كنا قد قدمناه على يهود اليُسانة. فاعتذر عن صهره وساء لذلك ظنه. ولم يلبث أن أغرى أهل اليسانة على النفاق مناديا فيهم : جدّوا معشر بني إسرائيل في حماية أموالكم. » (1).

وإذا كنا نجهل التاريخ المضبوط الذي تم فيه انتقال أسرة موسى بن ميمون من الأندلس إلى المغرب، فإننا، حسب الافادات التي بين أيدينا، يمكن أن نفرض أن ذلك الانتقال تم ــ تقريبا ــ في نفس التاريخ الذي عبر فيه الخليفة عبد المؤمن البوغاز من طنجة إلى جبل طارق في ذي القعدة 555 هـ = نونبر / دجنبر 1160 (2).

ولا بد أن نتساءل عن السبب الذي حدا بأسرة ابن ميمون إلى اختيار فاس بالذات مكانا للمقام عوض أي مدينة أخرى من مدن المغرب، هنا ينبغي أن نذكر بأن مدينة فاس كانت تحتضن في تلك العصور نسبة كبيرة من الطائفة اليهودية، بحيث إنها كانت تفوق في هذا الموضوع قاعدة أخرى من قواعد المغرب على ما يذكره البكري (3). ونحن نعلم أن اليهود في عهد المرابطين الذين أتوا مباشرة بعد كتابة المعلومات التي قدمها لنا البكري. كانوا ــ أي اليهود ــ يجاورون في سكناهم المسجد الأعظم لمدينة فاس الذي يحمل اسم جامع القرويين (4).

وقد اقترن مقام الأسرة الميمونية في فاس بطائفة من الأخبار والنقول

التي ضاعف من عددها عدم وجود مصادر معاصرة تهتم بأمر التنقل وهذا المقام.

وهكذا سمعنا عن الأسباب والدواعي التي كانت وراء مغادرة الأسرة للأندلس، هل هي بواعث سياسية أم ثقافية أم اقتصادية ؟

وقرأنا كذلك أن موسى بن ميمون أصبح من العلماء المحظوظين الذين يجالسون الخليفة عبد المؤمن الذي كان على حد تعبير بعضهم يفتخر بأنه أخذ الحكمة والعلم عن أبي عمران موسى بن ميمون.

وسمعنا بعد هذا عن النشاط العلمي لهذه الأسرة بالعاصمة فاس، بل وقرأنا عن تحديد المعهد الذي كان يقصده ابن ميمون لتنمية معلوماته والذي لم يكن غير جامع القرويين الموجود في قلب المدينة ...

وأكثر من هذا، ذهبت بعض النقول إلى تحديد الحارة والشارع والبيت الذي سكن فيه ابن ميمون .

وقد تبعت الافتراضاتُ ابن ميمون حتى بعد مغادرته للمغرب واتصاله بالسلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب في مصر، حيث قرأنا أنه ربما كان ابن ميمون من بين الذين قدموا وصفا عن الأسطول المغربي لصلاح الدين الذي أرسل سفارته برئاسة ابن منقذ إلى الخليفة المنصور الموحدي يطلب إليه المساعدة أثناء الحروب الصليبية. وما نزال إلى الآن نتلقى بين الفينة والأخرى أخبارا جديدة عن مقام ابن ميمون بديار المغرب.

وبودنا أن نحاول هنا تسليط الأضواء على بعض هذه المرويات سيما، وهي أو بعضها على الأقل، مما يحتاج إلى المتابعة والمناقشة نظرا لما ظهر من مصادر تاريخية تكشف عن الحقيقة.

لقد ذكر ابن دنان عن أسباب مقدم الأسرة إلى فاس أن الأمر يتعلق برغبة ميمون في أن يسمع ابنه موسى من الحبر العالم « يهودا هكوهن ابن سوسان » Yehudah Hekkohen الذي كان يتمتع في العاصمة العلمية بصيت طيب.

وفي هذا الصدد يقول إسحاق هكوهن في بحثه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ولادة ابن ميمون : «غادر ميمون وابناه ميمون وداود قرطبة . وصلوا إلى فاس وبها كتب ميمون رسالته التعزية (بالعبرية) ووجهها إلى إخوانه يهود فاس يواسيهم إزاء وضعهم المزدوج : الاسلام في الظاهر والتهود في الباطن، وبعد أربع سنوات كتب ابنه موسى رسالة أخرى بعنوان « المحِق » (بالعبرية) يرد فيها على أحد اليهود الفاسيين الذي كتب رسالة يلوم فيها اليهود على إخفاء دينهم ويبين لهم بأنهم بعملهم هذا لا يمكن أن يعودوا يهودا حقيقيين، وفي رسالة موسى بن ميمون هذه يهاجم اليهودي المذكور ويبين فيها أنه يحق لليهود أن يخفوا دينهم إلى أن تحين الفرصة ».

وواضح أن هناك كثيرا من اليهود الذين ظلوا على دينهم في الظاهر وذلك لمكانتهم الاجتماعية في الدولة، ومن بين هؤلاء أسرة ميمون بفاس.

لقد كانت هذه العائلة على ما تقول المصادر العربية أسرة صديقة

لعدد من المثقفين بالمغرب، وخاصة بمدينة فاس، فإذا ما أضفنا إلى هذا أن داود أخا موسى بن ميمون كان تاجرا في الأحجار الكريمة تأكد لدينا صلات العائلة لعلية المجتمع الفاسي.

وقد وجد بعض الكتاب اليهود في موقف بعض الملوك الموحدين من الطائفة اليهودية ما برر لهم الادعاء بأن أسرة ابن ميمون عجلت بمغادرة المغرب فرارا من « الاضطهاد » الذي تعرض له اليهود آنذاك، وهذه قولة أخرى تستوجب التحقيق معها كذلك، لأنها في نظرنا عارية عن الصحة أيضا، لأن الأسرة الميمونية توجهت للمشرق عام 560 هـ = 1165 م، أي قبل موقف المنصور الموحدي من اليهود بخمس وثلاثين سنة.

وفي هذا الصدد نذكّر بما ورد في « التاريخ الدبلوماسي للمغرب » [5] من أن ظهور الدولة الموحدية اقترن بظاهرة تعايش المسلمين واليهود تعايشا لم تعرفه السنون الماضية، حيث وجدنا أنهم ــ أي اليهود ــ يشتركون إلى جانب المسيحيين والمسلمين في مجالس علمية واحدة على نحو ما نقله ابن الخطيب في كتاب الاحاطة [6] .

وقد استمر هذا أيام الخليفة عبد المؤمن وابنه يعقوب يوسف، ولم يتغير موقف الموحدين إلا عندما اتخذ بعض اليهود مواقف لا تتناسب مع واجب المواطنة، على أن الأمور لم تلبث أن عادت إلى حالتها أيام المأمون الموحدي.

وهكذا يتجلى أن ربط مغادرة أسرة ابن ميمون لفاس بقضية

« الاضطهاد » الموحدي ربط لا يتفق مع معطيات التاريخ. لكن الرواية التي تتطلب منا الوقوف عندها طويلا هي تلك التي تقول إن أسرة ابن ميمون كانت تسكن بالمدينة القديمة وبالتحديد في دار المكانة التي توجد قبالة باب مدرسة السلطان أبي عنان. لقد ذكر ابن دنان ومعه عدد كبير ممن كتبوا عن ابن ميمون، ذكروا أنه لا يزال إلى اليوم بفاس بالقسم القديم منها ــ وهو البالي حيث كان يسكن اليهود ــ بناء قديم توجد تحت نوافذه نواقيس من نحاس عددها ثلاثة عشر جرسا، ويعتبر هذا المكان، كما تقول المصادر المشار إليها، مشهدا مقدسا عند اليهود، لأن هذا المكان بالنسبة إليهم كان مقرا لابن ميمون مدة سكناه بفاس، وتنقل الحكايات أن تلك النواقيس اتخذها ابن ميمون لمعرفة الأوقات (7).

وما يزال اليهود ــ يقول ابن دنان ــ يعتقدون هذا حتى اليوم. ونعتقد أنه بقدر ما كان ابن دنان متساهلا في نقل تلك المعلومات التي قدمها إلينا حول المسكن المحتمل لابن ميمون، كان صادقا عندما أضاف إلى تلك المرويات هذا السطر الذي يقول فيه : « ورأيت هذا في مخطوطات متأخرة تاريخيا ».

فعلا كان المصدر الذي يعتمد عليه حول سكنى ابن ميمون متأخرا، أي غير معاصر ولا حتى مقارب لزمن ابن ميمون . ومعنى هذا أنه يحتاج إلى مراجعة وإمعان نظر . وهذا ما أريد أن أقدمه اليوم للمهتمين بهذا الموضوع .

إن سائر المصادر التاريخية لمدينة فاس كلها تجمع على أن النواقيس

المتحدث عنها هي أجراس متصلة تمام الاتصال بالساعة المائية التي أنشأها السلطان أبو عنان عام 758 هـ = 1357 م أي بعد مائتي سنة من مُقام ابن ميمون بفاس .

فنحن نعلم أنه بعد إنشاء ساعة مائية مماثلة بمدينة تلمسان، قام العاهل المذكور بنصب ساعة بفاس تتوفر فعلا على ثلاث عشرة طاسة تؤدي وظيفة الجرس، وقد وصفها الجزنائي صاحب كتاب « زهرة الآس في بناء مدينة فاس » بأنها « مجانة بطيسان من نحاس، وجَعل شعار كل ساعة أن تسقط صَنجة في طاس، وتنفتح طاقٌ على يد مؤقته أبي الحسن علي بن أحمد التلمساني المعدل » [8].

ومعنى هذا أن كل ما يذكر عن تحديد مكان إقامة ابن ميمون وأنه كان في الدار التي تنفتح نوافذها دليلا على وصول الساعة... كل ما يذكر عن الموضوع كان عاريا عن الصحة.

وقد حملني هذا التعقيب الخوف من أن تستقر الأسطورة في أذهان الناس فيعمدوا إلى نقشها على جدار الساعة المذكورة على نحو ما فعلوا بمكان بقرطبة قيل إنه « مسقط رأس ابن ميمون »، وعلى نحو ما فعلوا بمكان آخر في طبرية من فلسطين قيل إنه مقبرة ابن ميمون [9] .

وفيما يتصل باستفادة ابن ميمون من اختلاطه بعلماء مدينة فاس أو بالحري برجال القرويين، فهي المقالة التي رددها أيضا حاييم الزعفراني نقلا عن بعض المصادر العبرية والفرنسية وحتى العربية الحديثة . ولم تجد هذه

الرواية معارضا من بين الذين اهتموا بابن ميمون لعدة أسباب :

أولا أن موسى بن ميمون، وهو رجل مثقف، لم يكن ليسمح لنفسه أن لا يتصل بعلماء فاس، سيما وقد اعتاد التعرف على نُظرائهم في الأندلس.

ولقد استقبل هذا « المسجد – الجامعة » قبل هذا التاريخ بنحو قرنين حبْراً من أحبار النصرانية، ويتعلق الأمر بجيربير الذي أصبح البابا سيلفستر الثاني، وذلك حسب ما تفيده بحوث المستشرق الروسي كريستوفيتش (10) .

ولا بد أن نستأنس هنا بما ورد أيضا عند المقّري في نفح الطيب عن القرموطي المرسي الذي كانت له مدرسة يقرىء فيها المسلمين والنصارى واليهود (11) .

أكثر من هذا أننا نجد في ترجمة الآبلي التلمساني (681 – 757 هـ = 1283 ـ 1356 م) أنه أخذ بمدينة فاس عن خلوف اليهودي شيخ التعاليم وأبرع أهل عصره في علوم الحكمة (12) .

وبعد، فإن مقام أسرة ابن ميمون في المغرب وصِلته بمدينة فاس ما تزال بحاجة ماسة إلى تضافر الجهود من أجل البحث والتنقيب عن الحلقات التي ما تزال مفقودة في حياة هذه الشخصية الكبرى.

(1) مذكرات الأمير عبدالله آخر ملوك بني زيري بغرناطة 469 = 483 المسماة التبيان، نشر وتحقيق ليفي بروفنصال، دار المعارف بمصر 1955، ص 130 ــ 131.

(2) ابن صاحب الصلاة : تاريخ المن بالامامة، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة بيروت، 1383 = 1964 ، ص 147.

(3) البكري : كتاب المغرب في ذكر بلاد افريقيا والمغرب ــ الاستبصار لمؤلف مجهول، ص 202.

(4) عبد الهادي التازي : تاريخ جامعة القرويين، ج 1 ، ص 66 .

(5) عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، المجلد 1 ، تحت الطبع.

(6) لسان الدين ابن الخطيب : كتاب الاحاطة، المجلد الثالث، ص 404 .

(7) Y. D. Sémach, Une chronique juive de Fès : le Yahas Fès de Rabbi Abner Hassarfaty, Hesperis, 1934, T XIX fasc. 1 - 2 p. 79.

(8) نشر هذا الكتاب مصحوبا بترجمة فرنسية من لدن الفريد بيل، تلمسان سنة 1341 = 1923 ص 40 النص العربي ــ 96 : النص الفرنسي.
عبد الهادي التازي : التنافس بين مملكة فاس ومملكة تلمسان في المجالات الصناعية والاجتماعية والعلمية، الملتقى التاسع للفكر الاسلامي، تلمسان، يونيه 1975، ص 63/51 ــ ساعة مائية ترجع للقرن الثامن، مجلة البحث العلمي عدد 34 سنة 1984 .

(9) Haïm Zafrani, Maïmonide, in Les Africains, III, p. 268.

(10) عبد الهادي التازي : تاريخ جامعة القرويين 1، ص 115 .

(11) المقري التلمساني : نفح الطيب 4 ، ص 130 طبعة بيروت ، تحقيق إحسان عباس.

(12) الكتاني : سلوة الأنفاس، 3 ، 273.
عبد الهادي التازي : تاريخ القرويين ج 2 ، ص 492 .

الغزالي... ذلك المجهول
وبين تأثره وتأثيره ، وبين أنصاره وخصومه

عبد الرحمٰن الفاسي

أذكُر من مجالس العلم بجامعة القرويين، أن الشيخ المدرس كان إذا حاول أن يبين عن عِلمه الجم، وعن اطلاعه الأوسع، تتالع بعنقه ليعلن فصل الخطاب في هاتين الكلمتين الخفيفتين في اللسان، الثقيلتين في الميزان :« قال حجة الاسلام الغزالي في الاحياء » (1)، ويبدو أن مصنفات الغزالي لم تكن رائجة يومئذ، ونادرا ما كان يذكر اسم « المستصفى ». أما بقية كتبه ولا سيما الفقهية فلم تكن يومئذ في متناول العلماء، وقد كان عمدة الشيوخ أبو الجمال عبد القادر الفاسي معنيا بالنقل عنه، ولاسيما في علم الكلام.

وقد اعتاد السمعُ طيلة مسيرة دراستي هاتين الكلمتين الخفيفتين،

حتى إذا وصلتُ في المسيرة الى دراسة التاريخ دهيت ـــ ويا للهول ـــ بالحولية التاريخية تتتالع بتسجيل جريرة احراق كتاب الاحياء، وأن أحد الفقهاء الصلحاء وهو الشيخ ابن حِرزهِم دفين مطرح الجلة بفاس، أوعز لولاة الأمر بها، والامام المازري والطرطوشي أصدرا من وراء الحدود التصديق والفتوى بها، وظهور الفقهاء كان نافذا بالعدوتين، وكتابه الاحياء أُلقيَ به طعمة للنيران في ذلك الفردوس، فتصاعدت ألسنة النيران، في كل من قُرطبة و المَرية وفاس، ثم سرعان ما حلت المتناقضات في العدوتين، فأعيد الى الغزالي اعتباره، ووقع عليه الاقبال ونشر نشرا بالبعث من ركام رماد النيران، وقد كان هذا الانقلاب من مَهْدي الموحدين الذي روي أنه لقي الغزالي ببغداد، ونقل اليه فاجعة الاحياء، فدعا على الحارقين ودعا له بالوصول الى مقامات المالكين، وعلى كل حال فهو تدبير يقضي بمثله قيام دولة على أنقاض أخرى، إن لم يكن كما قيل اخلاصا لعقيدة في الفكر و الدين .

ومنذ عهد الدراسة اتصلت مطالعاتي بآثار هذا الامام، فكنت أتوغل في أخدود متناقضاته هنا وهناك ومن ثم ظل مجهولا معروفا عندي الى حد اليوم.

وقد عرفت أن صاحب الاحياء ينزع بأصله الى تلك الكتلة العجمية التي قال عنها المؤرخ ابن خلدونْ : « إن أهلها أكثر حملة العلم في الاسلام »، وقد كانت قولته ـــ اذا صدقت الذاكرة ـــ عنوان فصل بعينه. في « المقدمة »، وهناك حديث مروي بهذا اللفظ والمعنى، ولكنه لم يُعَد في الصحاح، والمضمون حق لا غبار عليه وبلا مراء.

وعلى كل حال فقد كان أول العجب من أمره أن عمره قد أشبه بقصره عمر الورود كما يقولون، فقد ولد سنة 450 هـ / 1058 م في الطابَران قصبة طوس بخراسان، وأخذت السنون تسرع به خطوها لتدفع به نحو صراع شك ويقين الى مسقط رأسه في العام الخامس بعد الخمسمائة (501 هـ / 1111 م) حيث أبرد الحمام قلبه بعد ما أبرده اليقين الذي كان يطلبه بلهفة وجهد جهيد، على مدى الطول القصير لهذه الحياة، فاستراح بجبرية الانقطاع، ولكنه ما أراح صراع الخصوم والأتباع.

ومن تمام هذا العجب أن صغر حيز هذه الحياة قد وسع في شخصية الغزالي شخصيات لها أبعاد وأغوار، وكل واحدة منها تطاول الأخرى، وتمتاز عنها بخصائص ومقومات، من بينها في هذه الشخصية الغزالية الفيلسوف الصوفي، والصوفي الفيلسوف، وقهرمان البيان والتبيان، والوحيد بين رجال التصوف الذين شرِقت أقلامهم بالابهام، فكان حقا ظلاما في إشراق، كما وسِع هذا الحيِّز القصير من حياته شخصية قطب الأقطاب بين الثلاثة الكبار الذين أقاموا لمدرسة الكلام الأشعرية رفيع العماد.

واستوعبت هذه الحياة القصيرة أيضا ذلك المعلم المخطط الذي أقام بالتصوف التعاليم الدينية والأخلاقية لينمي الاحساس الديني بإطلالة على عالم الحقيقة الذي شقيت في الطريق اليه أعمار، وتاهت في منعرجاته هِمَم، وتقطَّعت أنفاس، وبذلك ألقى الضوء على أهمية الآراء الصوفية في تهذيب الأخلاق، ونفذ الى القول، بأن التربية يجب أن تتناول الأرواح والعقول والأجسام، وبصوفيته وضع قواعد السلوك لكل من المريدين وطلبة العلم والمصنفين فيه، والتصوف هو الذي أوحى اليه الكثير من فيوضات علمه،

وما سوّد وبيّض من تأليفه، كما أن تصوفه أسند مجادلاته الكلامية، كما نرى مثلا منها واضحا في تقرير موقفه من مشكلة العالم، ودليله في استحالة قدمه، وهي من القضايا التي طالت فيها أنفاس ابن رشد في رده على دليل الغزالي المعروف بدليل الشفع والوتر، هذا الى أنه ألف في جل فنون عصره ما وصل الى حد أربعمائة [2] في ذلك العمر القصير من غير تقليد أو ارتباط، أو النزوع بتفكيره نحو فرقة من الفِرَق، أو مذهب خاص، وذلك ما بوّأ له بين كثرة كاثرة من الخصوم والأتباع.

ويلاحظ من قصة حياته أن روحانية التصوف أو « الزهد » إن أردنا التعبير الصحيح عن حقيقة الحالة التي قدرت له في هذا الحين، أخذت تتسرب إلى نفسه منذ نشأته الأولى في جو أسرته، حيث إن والده لم يكن يظفر بمسكة عيشه إلا من مدخول غزل الصوف وبيعه، فكان ينجذب الى صحبة القانعين النسّاك، ويغدو إلى مجالسة المتفقهين والزهّاد، ويميل الى مجالس الوعاظ، ومرحلة الطفولة تعتبر الأولى في خلق التطبع التلقائي بنشأة الطفل في حِجر الوالد الفقير المتزهد، والانطباعات الطفولية تظل محفوظة في الأذهان، كالنقش على الحجر كما يقال، وعندما أدركت والده الوفاة، أوصى أحد أصدقائه من أهل الخير والتصوف بولديه محمد وأخيه أحمد وهو الأكبر، وأودعه مُسكة من مال، لتبليغ ولديه مسلك التفقه الذي كان يأمل أن يسير فيه ولداه الناشئان، ونفدت بُلغة المال المودَع عند الوصي لهذه الغاية، وما كان للبُلغة وهي مجرد مُسكة أن تبلغ الى نهاية المطاف، فأخبرهما بجلية الواقع، ونصحهما بالتوجه الى إحدى مراكز العلم، وكانت يومئذ في كل عواصم دولة السلجوقيين الذين امتاز عهدهم بالتحضر والعمران، وتشجيع العلم والعلماء، فانبثت في أرجاء دولتهم معاهد العلم التي تُوِّجَت باسم وزيرهم

نظام الملك، ومن أشهرها نظامية بغداد، ونيسابور، و « بلخ »، والمدرسة الحنفية ببغداد. والمعروف أنهم أقاموا هذه النظاميات على العقيدة السنية، والمذهب الحنفي وذلك لمجابهة ونقض نزعة الفاطميين الاسماعيليين المعروفين في لسان الغزالي بالتعليميين والباطنية، كما عُرفوا بالسبعية نسبة إلى إمامهم السابع موسى الكاظم، وقد كانوا يومئذ قد ملكوا مصر، وبنوا جامع الأزهر لغرض توسيع دعوتهم ونشر ألويتهم على سائر الأوطان، وقد أدرك الغزالي في عهد «ملكشاه» (465 هـ / 485 هـ) ابن « الب أرسلان » المعروف بهمته في تشجيع العلم ونشر الحق عهدا أشعَّ بالعديد من الأسماء والأعلام (3) الذين كانوا زينة عصره، وأضاء باسم الغزالي واستنارت به النظاميات. وبرحيل الأخوين الى إحدى هذه المراكز تأمّن عيشهما، واتصلت دراستهما على نحو ما كان يؤمّل والدهما، ويرجو الوصي عليهما، وإن مرحلة تحت رعاية الوصي الصوفي لتُعدّ مرحلة أبوية ثانية بعد الأولى في ظل والدهما، وفيها ترسخ التطبع التلقائي في رحاب الفطرة في صورة الرضا بعيشة الكفاف الذي نشأ عليه.

وقد كانت الفترتان معا مرحلة أولى في دراسة الغزالي وأخيه التي لم تكن تتجاوز طرفا من الفقه والأدوات العربية الموصلة اليه، والشيخ المذكور في مختلف المصادر هو الفقيه الرادكاني الطوسي، وعندما نصحهما الوصي بالرحلة لطلب العيش والدراسة إثر نفاد ما بيده، قصد الغزالي « جُرجان » حيث يقول السُّبْكي في الطبقات إنه قصد أبا نصر الاسماعيلي (4) وعلق عليه « التعليقة » ثم عاد الى طوس، وبعدما استظهر الغزالي من سنة 470 هـ الى سنة 473 « التعليقة » دخل نيسابور للجلوس الى أبي المعالي عبد الملك الجُويني زعيم مدرسة الشافعية بها، وأحد الثلاثة مؤسسي

الأشعرية، ورئيس المدرسة النظامية، فلازمه الغزالي الذي كان مؤهلا بما استظهر من « التعليقة » ليأخذ عنه الفقه، ثم أصوله والمنطق والجدل، بعدما كان أخذ أيضا عن الشيخ الاسماعيلي طرفا من الفقه، فارتوى وتزوّد من الجويني بالمقارنات الدينية، وعلوم الشرع بوجه عام، ويبدو أن علم الكلام كان مما يتدارسانه لا سيما وقد كانت مخايل التجديد قد ظهرت على الغزالي، وبهذه المدارسات كانا متشاركَين في بناء العقيدة الأشعرية، وظلا على احتكاك، كما هو معروف من مخالفة الغزالي للأشعرية في بعض الآراء، ومن الملاحظ أن همة الغزالي لم تتعلق بدراسة الحديث مع أن نيسابور كانت تعقّد فيها مجالس الحديث التي يتقاطر عليها الطلاب، وتخرج منها عدد كبير من الأئمة، ومن أشهرهم الحافظ الامام أبو علي الحسين بن علي النيسابوري، ومن ثمّ لم تكن للغزالي مشيخة في الحديث فضلا عن الامامة فيه، حتى إن أخْذَهُ الحديثَ عن أبي سهل المروزي لم يكن من اهتمام مؤرخيه. وكان شيخه الجويني يقول عن تلميذه النابغ إنه بحر مغدق، وقدّمه لمساعدته في التدريس بعدما عاين براعته في العلوم الشرعية، ومع علوّ درجة الأستاذ وسموّ عبارته في النطق والكلام، فقد كان لا يصفى نظره فيه، فيمتعض لنبوغه، ويظهر التنويه به ويبطن الغيرة من تلميذه النابه الذي ظهر إباؤه على أستاذه في سرعة العبارة وقوة الطبع، فتدفعه هذه الغيرة الى الملاحظة واستنكار تصدي التلميذ للتصنيف، ويروي ابن الجوزي في « المنتظم » في حوادث خمس وخمسمائة أن الغزالي حين قدم له كتابه « المنخول في علم الأصول »، التفت اليه الجويني قائلا : « دمغتني وأنا حي، هلّا صبرت حتى أموت ؟ »، وهي عبارة تدل على أن نبوغ الغزالي قد كان من فلتات الطبيعة التي أثارت غيرة زعيم المدرسة الشافعية على تلميذ منسوب اليه ومتخرج به، ومتأثر بسلوكه وأخلاقه، فكان مثله مناظرا محجاجا وناقدا جريئا، ولم يُبعد السبكي في

« الطبقات » حين وصفه بالضرغام الذي تتضاءل الأسود بين يديه، فهي عبارة تعبر عن حقيقة ما كان ، وليست من مطلق المجاز في التعبير عن سعة العلم، بل تعني أيضا ظهوره وقهرهُ الخصوم في المناظرات، ولكن التلميذ الذي استمر في التوسع في العلم، قد ألوت به استعداداته إلى ما هو أوسع من هذا الطريق، فأخذ ينتابه القلق شيئا فشيئا على مراحل ودرجات، وذلك ما يدفع الباحث الى القول بأن لملاحظة الشيخ الجويني على تلميذه المتصدي للتصنيف وهو ما زال في طور مساعدته على التدريس، يمت بسبب الى ظاهرة بداية تجديد التلميذ في التدريس والتصنيف، ويستشف من قصة كتابه « المنخول » حين قدّمه الى شيخه.

وقد أنهت وفاة الجويني عام 478 هـ عهد الطلب الذي بدأه الغزالي وهو ابن العام الخامس عشر بمسقط رأسه « طوس »، واذا نحن تجاوزنا ظواهر التأثر الروحي التي تلمحناها في حضن والده، ثم في ظل الحياة الروحية التي كان الوالد ينظر اليها في الوصي على ولديه، فإن الباحث لن يستطيع التأكد من تأثره، أو بمبلغ هذا التأثر من زهد شيخه الجويني بالرغم من أن التصوف معدود عند بعض مؤرخيه بين مقروءاته عليه، فلم يكن أخذ الغزالي عن الجويني ليتجاوز النظريات، وليس بالأخذ الروحي الذي نقصده، لا سيما والجويني في عداد المتكلمين أظهر منه في الصوفيين، ثم إن الغيرة التي طغت فيه، فسلق بلسانه تلميذه، الغزالي بقوله : « دمغتني وأنا حي، هلا صبرت حتى أموت ؟ » تتجافى مع الروح الصوفية، وأيضا فإن بادرة القلق التي انتابت الغزالي في عهد ملازمته للجويني هي من ذاتية الغزالي، كما تظهر في نص طالعة كتابه « المنقذ من الضلال »، التي أجاب فيها سائله في موضوع اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة

في المذاهب حيث كان جوابه الاخبار بأن التعطش الى درك حقائق الأمور كان دأبه في عهد مبكر من حياته وغريزة في جبلّته، وكان القلق في نص « المنقذ من الضلال » باديا في روح العرض، وفي هيجان نفسه وتردد أنفاسه في تعداد المذاهب والفرق، وبيان تباين الملل والنِّحَل، فكان حريصا على العثور على سر كل باطني وكل فلسفي، وكل متكلم وكل صوفي، وكل زنديق معطل، ولا شك أن هذا القلق كان مرهصا بظواهر مقبلة ظهرت على عهد ملازمته للجويني في مبادرات التحرر من التقليد، والجنوح الى التجديد في التصنيف الذي استكبره الشيخ على تلميذه، وربما أيضا في مساعدته للتدريس، مع انتباهه بطبيعة موضوع التجديد الى حال طلبة عهده، والفقهاء الذين تعلقوا بالحياة الوديعة الخافتة، وبما هم عليه من قناعة بالكتب الميتة، هذا الى اختلاف الفرق، واصطراع المذاهب، والبحث في هذا مما مارسه في عهد صباه، كما هو في نص « المنقذ من الضلال ».

وما قيل عن التصوف يقال عن الفلسفة، فليس للجويني فيها مشيخة، وإنما كان الغزالي يتطلع في عهد صباه الى الوقوف على كنهها كما في « المنقذ من الضلال »، وما قيل عن دراسة مبادئها على الجويني، لم يَقُل به غير قلة من المؤرخين، وربما انفرد به السبكي. وذلك ما يشير الى أن الأكثرية زكت قول الغزالي في « المنقذ » أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية، ويقصد بالمذهب مذهب الفلاسفة، ثم يزيد « فشمرتُ عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير الاستعانة بأستاذ »، فكما لا يعرف له أستاذ في علم الكلام لا يعرف له في الفلسفة أيضا إلا في علم السبكي، ولو أن بعضهم يقول إنه أخذ في قراءتها بل والتصنيف فيها وهو في نيسابور، والمقصود أن المشيخة غير واردة

(الاتحاف ص 30 ـــ 17). ومن ثم فإن شك الغزالي في مرحلة ما قبل تحصيل الفلسفة لا يخرج عن دائرة القلق الذي يمكن أن يتلاشى أو يستغلظ بعد حين، وذلك ما سنستقبله عند الكلام على عواقب ونتائج التحصيل.

وهكذا فكل ما يبقى للجويني من المشيخة إنما هو فضل الملازمة التي نمّت بضاعة الغزالي العلمية، وهي بضاعة علم مادي، كما يعبر الغزالي ولكن هذه الملازمة من عام 465 هـ الى 478 هـ قد بذرت فيه بعض مقومات طبع شيخه، كالجرأة على الحجاج والنقد، والاعتداد بالنفس، والجنوح الى التجرد بالاجتهاد في الرأي، وطلب الحق عن طريق النظر، على حد قول الغزالي في كتابه « ميزان العمل » الذي يعتبر وكأنه متمم لكتابه « المنقذ من الضلال » حيث يعمد فيه أحيانا الى تسجيل إحساساته الخاصة التي امتاز بها هذا الكتاب.

وهكذا فإن الشيخ الروحي الذي يعتدّ به بعد والد الغزالي والوصي عليه، والذي دفع الغزالي الى حياة قلبية زاخرة هو الشيخ الزاهد أبو علي الفضل بن محمد بن علي الفارمذي[5] (ت 477). وهناك شيخ ثان له جاء ذكره عند الشيخ مُرتَضى في « الاتحاف » مما وجد بخط الزاهد قطب الدين الأردبيلي وجاء فيه : « قال حجة الاسلام الغزالي كنت في بداية أمري منكرا لأحوال الصالحين، ومقامات العارفين، حتى صحبت شيخي يوسف النساج بطوس، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتى خاطبت بالواردات، فرأيت الله تعالى في المنام الخ ... ». ثم ذكر حوارا بينه وبين ربه، وهي رواية عن الغزالي يصعب التصديق بها، والمهم أن صحبة هذا الشيخ كانت بطوس أي

أنها كانت في أخريات حياة الغزالي، لأن حياته الأولى بطوس كانت على عهد الصبا، فلا تصل به إلى مثل هذه الصحبة. ونقل الشعراني في أجوبته بعض مجاهدات الغزالي التي يمكن تلقيها بالتصديق. وأما الشيخ أبو الفضل الفارمذي المذكور فصاحب طريقة أخذها عن القُشَيري. وكان المتصوفة في عهده يُعْرفون بذوي الخرقة الزرقاء. وهذا الظهور بهذا الشعار يهدر روح الصفاء الذي نشده شيخه القشيري في مقدمة رسالته بعدما طغى الزيغ والتطرف، وزال الورع، وأخذ يسود التحرر من الحلال والحرام على متصوفة الزمان حتى ثار عليهم الفقهاء ثورة عارمة، ومن ثم كان كلام الشيخ القشيري في مقدمة « الرسالة » تنديدا بلهجة خرجت عن طبيعة الصوفية الهادئة في الارشاد وفي المناظرات، وتلخصت المقدمة في الدعوة الى الوقوف عند حد الشريعة التي هي نقطة الابتداء في الطريق الصوفية، وهي الالتفاتة نفسها التي حدثنا الغزالي عن بواكيرها وهو في ريعان عمره، بتفحص العقائد والمذاهب، وحرص كما قال : على أن يعثر في الصوفي على أسرار صفوته، وهي أيضا منطلقه في حركته لاحياء علوم الدين، والمتتبع لصراع الصوفية والفقهاء في ذلك العصر يدرك أن حركته كانت استجابة وانسجاما من الفقهية السنية الى الوجهة الصوفية، والذي يعني في هذا هو الاشارة الى أن الفارمذي شيخ الغزالي الروحي كان من أخص تلامذة القُشيري، وكان يمثل بشعار القمصان الزرق (على طريقة القمصان البيض) الحلقة الواصلة بين عهدين ــ وأعني عهد الخلاف ثم الوفاق بين الصوفية والسنية ــ فالجو الخرافي بهذا مسيطر عليه، حتى لقد قيل إنه كان يفسر خفقات أجنحة جبرائيل. وواضح أن مثل هذه الأوهام عند الصوفية وعند الفرق الدينية هي التي أثارت انتباه الغزالي منذ أيام الصبا، ثم حدته بعد الى حركة إحياء علوم الدين، وأساسها الوقوف عند حد الشريعة كما لا نحتاج الى

تبين، فكيف التوفيق بين هذه المشيخة السادرة في التخريف وبين أسس دعوته ؟

الواقع أن أبا حامد الغزالي تنكب ذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم، وعني فقط بذكر بعض الذين حصل منهم بمطالعة كتبهم، وهم : أبو طالب المكّي في « قوت القلوب »، والمُحاسِبي في كتبه، والجُنيد والشبلي، والبَسطامي في متفرقاتهم، ووجود أبي طالب المكّي في سياق الأخذ يردنا الى مدرسة سهل التستري، فمن منبعه عن طريق أبي طالب المكي استقى الغزالي، ومع أن المحاسبي والجنيد وحتى الخرّاز الذي لم يذكره الغزالي بين شيوخ مطالعته المذكورين، يعدون من الفقهاء الصوفية المعتدلين الذين لم يصلوا الى درجة الكشف الكلي الذي ظهر به الحلاج، فإن الشيخ الفارمذي بما روي عنه يعتبر أيضا حلقة وصل بين أصحاب الكشف الجزئي، الذي عند هؤلاء المذكورين، وبين أصحاب الكشف الكلي، زيادة على تطرفه وغلوه، وقد ذكر السبكي أن الغزالي صاحبه، وأخذ عنه طريقته، وكل الصيد في جوف هذا الفارمذي الذي ذكر السبكي أيضا أن الغزالي أخذ منه استفتاح طريقته، وامتثل ما كان يشير به طلبا للنجاة وبالرجوع الى تعاليم طريقته، نعلم قطعا أننا أمام تلميذ متطرف في مدرسة التستري، وبهذا نعود الى التذكير بما يعرفه الزملاء عن جوهر ما أراده الغزالي من تخليص العقيدة الصوفية من مثل درجة الكشف، ولكن الأخذ المباشر عن هذا الشيخ الذي كان من القائلين بالتوافق في مسألة الحلّاج كما أكده العطّار، والهَجْويري، والجامي، ومعصوم علي، قد أظهر التأثير الواضح في الغزالي الذي قال عن الحلاج : « إنه قال ما قال من فرط محبته وشدة وجده »، ومن هنا نستجلي مبلغ تأثر الغزالي بشيخه وصاحبه هذا، ونرى من مظاهره بعد تبرير الغزالي

قولة الحلاج بالمحبة وشدة الوجد، أن كل ما أتى به الغزالي حول السحر والطلاسم إنما هو من تأثره بشيخه الذي كان يتوسل بالوسائل السحرية للظهور بالكشف أو ما يقرب منه، ولا ننسى ما أشير اليه قبل من أن الغزالي أعلن (أو اضطر أن يعلن) أنه ما تأثر شيخه في هذا إلا ليضرب به في صدور من يعتمدون على الطلاسم والسحر ويعتدون بمثل هذا، وهو نفس التبرير الذي أبداه في مبادرته للأخذ بمنطق أرسطو للاستظهار به في الحِجاج أيضا، في حين أن جميع أعلام الاسلام كانوا حتى عهده ينكرون منطق أرسطو وينبذونه، ولئن قُبل التبرير في هذه فإنه، كما لا يخفى، لا يُقبل بالنسبة للسحر والطلاسم، لأن روح التشبع بمذهب شيخه واضحة في هذا، فهي ظاهرة اهتزاز وصورة ناطقة بتناقضاته المحيرات.

وتسلمنا نهاية الحديث عن شيوخ حجة الاسلام الى الحديث عن بقية عهود حياته التي تشربتها أفكاره وتشكلت بها، فما ان انصرم عهد الجويني باستدباره الحياة عام (478 هـ / 1085 م) حتى رأينا الغزالي المساعد في التدريس يسرع خطاه مستدبرا عهد الطلب والدرس والتدريس الى عهد طلب الدنيا وجاهها العريض، لنيل الحظوة في ساحة نظام الملك (6) بنيسابور على عهد « ملكشاه »، وهو يحمل معه علما جما وكبيرا الى جانب قلقه الضئيل، ولو كان قلقه وصل الى شك في هذا العهد، لما أسرع وهو متلبس بروحانية الشك إلى حضرة نظام الملك من غير بطء أو تردد، وهي ساحة مِن يتطلع الى هناء مغمور بالسعادة، وبموفور الغنى وعريض الجاه، والحضرة التي يقبل عليها العلماء الأئمة والفصحاء بهذا اللهف الممدود، وقد أمها الغزالي، فوقع فيها على القبول وقوع من يعرف ما قصد، وارتاحت نفسه لما وجد، وهدأ قلقه، ولكنه كان كما أرى وكما تجلى نوعا من

هدوء العاصفة. فقد أعجب نظام الملك بدرجة علوه في العلم، وحسن مناظراته ومناقداته للفحول الكبار، وفصاحته وبلاغته، وتشبعه بالسنية والأشعرية تَمسُّكَ من يصح أن يُعهد اليه برياسة المعهد الذي يقصد به تثبيت وإشاعة هذه المذهبية في وجه الشيعة الباطنية، وهي المقومات التي أصبح بها الغزالي رئيس المدرسة النظامية ببغداد، وهو في الثامنة والعشرين من عمره، وزامن فيها الفقيه الشافعي أبا المحاسن قاضي حَلَب وصاحب سيرة صلاح الدين التي ترجمت في الغرب، وطارت شهرتها، وسارت مسير الشمس. وقد لقي الغزالي فيها الاقبال المنتظر الذي عبر عنه أحد المؤرخين بأنه صار إمام العراق بعد إمامة خراسان، وقد عرف هذا العهد من أستاذيته تأليف آثار أخرى في علم الأصول، وتصانيف جدَّد فيها المذهب في الفقه، وتوفَّر في نفس العهد على العلوم الدقيقة، وهي تعني العلم الفلسفي كما في اصطلاح ذلك العهد، وبها عبّر معاصره وصديقه المترد عليه الشيخ أبو الحسن عبد الغافر الخطيب الفارسي. ومن انتصابه للتدريس والتأليف بالنظامية انبثق كتابه « مقاصد الفلاسفة »، وقد انتهى منه في أوائل عام 478 هـ. وظاهر من منهاجه في التأليف أنه من عهد التدريس، فهو ملخّص لمبادىء فلسفة أرسطو (المشّائية) تلخيصَ مدرس يراعي طريق التفهيم والتبسيط، والتلخيص الموفي من غير إخلال أو خلط بشائبة النقد، أو النقض والتزييف، وإنما نزع إلى الافتراضات المدققة البارعة، وإلى توضيح مسائل الخلاف بين الدين والفلسفة، وذلك من غير تدخل بالنقد أو النقض والتزييف، مع أن الاشارة جاءت في مقدمته، وفي « التهافت » أيضا، الى أنه قرأ الفلسفة لينقضها ويكدرها ويبعدها من ساحة الدين (7). كما أعلن هذا غير ما مرة في « التهافت » ونجد كتاب « التهافت » يأتي بعده، وكأن « مقاصد الفلاسفة » مقدمة له، ففي « المقاصد » خلاصة نص مبادىء

فلسفة أرسطو، وفي « التهافت » الذي أُلِّف مباشرة بعد « المقاصد » حيث انتهى منه الغزالي في المحرم[8] من عام (488 هـ / 1095 م) نقد لملخص الفلسفة الأرسطاطاليسية في « المقاصد ». ويؤكد هذا أن كتاب « مقاصد الفلاسفة » حين ترجم لأول مرة الى اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر، وصل الى قرائه في الغرب عاريا عن مقدمته التي يعلن فيها أنه يؤلف في الفلسفة الأرسطوطاليسية (المشائية) ليكدرها ويظهر تهافتها وتناقضها لابعادها من الدين، وبما أنه لم يأت بشيء من النقد في نص « المقاصد »، فقد سبق الى الاعتقاد إزاء براءة التلخيص بغياب المقدمة أن مؤلفَ الكتاب من أنصار مدرسة أرسطو العربية، وصار اسمه يذكر مقرونا مع ابن سينا والفارابي عند أمثال القديس طوماس الأكويني[9] وروجر بِيْكون، وألبيرْت الكبير. والمذكورون يعتنقون فلسفة القرون الوسطى ويطوعونها للدفاع عن وجهة نظر الكنيسة.

أما آراؤه الخاصة فانتهت إلى كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »، وأهمها في السّببية، وفي قوة العقل بجانب العقيدة الدينية، وطرق البحث والاستدلال. وأحيل القارىء على كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث نلتقي به لا مجرّد ناقض ناقذ، بل يعترضنا موافقا للفلاسفة في غير ما قضية. وخصوصا في ما يتعلق بالنفس، ومن ذلك أنه يوافق قولهم فيها، ولكنه يخالفهم في شكل البراهين، وأعني أنه إنما يشكك فيها سيرا على مذهبه في تناول قضايا الدين وقضايا الفلسفة. ولا نرجّح بهذا أنه قصد محاولة مزج الفلسفة الاسلامية بالأرسطية، كما حاول الفارابي وعمد إليه ابن سينا، لأن الغزالي في البداية والنهاية قصد إبعاد الفلسفة وتعكيرها.

وإذا كان الغزالي لم يذكر شيوخه، واكتفى بذكر من أخذ عنهم

بالمطالعة، فإنه في فلسفته أيضا لم يذكر مصادره، حتى ما يرجع منها الى كتابيه « المقاصد » و « تهافت الفلاسفة ». وواضح أن رجوعه الى الفارابي وابن سينا المذكورين في كتابه « المنقذ من الضلال »، إنما كان لضرورة مناقشاته لآرائهما بعد، ولكن محصولا رشح به أيضا كتاب « الاحياء » وكتاب « التهافت »، وأشارت أصابع النقاد الى مصادرها منذ قيل إنه استفاد من كتاب الفيلسوف « الاسكندراني » المعروف بيحيى النحوي، وكان هذا قد أخرج كتابه سنة 524 م ردا على الفيلسوف اليوناني المحدث برقليس الأفلاطوني، صاحب كتاب « حجج برقليس على قدم العالم » وعليه، وعلى كتاب يحيى النحوي ــ كما يقال ــ اعتمد الغزالي، وذلك في ما ظهر بين سطوره من بصمات أصابع برقليس، وقد عُرفت لكتاب « برقليس » ترجمة عربية قام بها اسحاق بن حنين، وعثر الباحث الكبير الدكتور عبد الرحمن بدوي على قطعة من الترجمة العربية، ونشرها في كتابه « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »، وتتضمن القطعة المنشورة الحجة الأولى من الحجج الثماني عشرة في كتاب « برقليس » التي رد عليها يحيى النحوي لاثبات حدوث العالم. وردُّ يحيى النحوي هذا قد ترجم الى العربية، وأفاد « القفطي » أنه كانت لديه نسخة من رد يحيى النحوي، كما أن البيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » له نقولٌ عن يحيى النحوي أيضا، وكذلك الشهرستاني في « المِلل والنحَل ».

كل هذا يدل على أن كتاب « برقليس » كان منتشرا في العالم الاسلامي انتشارا ردّ يحيى النحوي عليه. ومن المنتظر أن يعرف الغزالي حجج برقليس، ومن رد عليه، بمعنى أن الجو كان مهيأً للباحث عن الفلسفة لينقدها كالغزالي، وقد أورد الدكتور عبد الرحمان بدوي في كتابه

« الأفلاطونية المحدثة عند العرب » أمثلة في المقابلات، بين ما في كتاب « الاحياء » وما جاء في كتاب « معادلة النفس » المنسوب الى «هِرْمس» الوثني الذي غزا الفكر اليوناني. وعمد الدكتور الى عرض نوع من التشابه الموحي بالتأثر الذي يرشح بالروح الأفلاطونية الحديثة، ولم يفت الدكتور أن يشير إلى ضرورة اعتبار الخلف بين الذهنيات، والى موحياتها التي قد تتشابه بين الناس، ونحن معه على كل حال في هذا التحفظ.

ويتأكد أن تشرب الغزالي لمختلف الآراء الفلسفية ولمسائل الخلاف فيها بين المتكلمين والفلاسفة جعله مهيأ للحجاج والدفاع تجاه جميع الفِرَق، وذلك لامتزاج خطوط التجربة الكلامية العقلية منها ـــ كما عند المعتزلة والسنية الأشعرية ـــ بخطوط الفلسفة اليونانية، نظرا لوحدة الموضوع، وما التباين إلا في السبل [10] .

وبمقومات الغزالي المعروفة على الوجه المذكور أصبح في ساحة نظام الملك رجل الساعة، نظرا لنشاط دعاية الباطنية في ذلك العهد، ومن أجل محاولة ايقاف دعوتهم التي استشرت، أسس السلجوقيون وهم ـــ كما أشير ـــ سُنّيون أحناف، المدارس المعروفة بالنظاميات، وعلى رأس نظامية بغداد كان الغزالي وكأنه على ميعاد لاشباع نهمه في محاربة الزنادقة والمبتدعة، وكان أمر « الباطنية » قد استفحل حتى إنهم نزعوا الى الارهاب بسفك الدماء، واستطاعوا اغتيال الوزير نظام المُلك، وحلّت وفاة الخليفة المقتدي بعملية فَصد مشبوهة، ونُصّب المستظهر بالله الذي كانت له معهم جولات، فلم يسع الغزالي إزاء هذا إلا أن يؤلف كتابه « فضائح الباطنية » أو « المستظهري » نسبة الى هذا الخليفة العباسي الذي تَوَّج باسمه الكتاب،

وبذلك أدى حق[11] الذين نصَّبوه على رأس أكبر نظامية، ولبى ما اقترحه عليه الخليفة، كما غذّى الباعث الأصلي في نفسه للحد من اختلاف الفرق الدينية الذي أزعجه منذ صباه.

وهنا يتوجه نظر الباحث الى ما كانت عليه يومئذ نفسية الامام الغزالي، وقد انفرد السبكي بالاشارة الى قلقه لخشيته على حياته، وأرى أنه بقيام هذا الخاطر الذي أشار اليه السبكي، ولا ينجو منه انسان ولو على درجات، شَرِق الغزالي بلذائذ الجاه والغنى الذي انغمس فيه حتى إنه طغى فيه، ولم يتحرج صديقه عبد الغافر الفارسي ــ وهو يتحدث عن حال الغزالي بعد وفاته ــ من البوح بأنه خالطه الكِبْر في هذه الظروف، والعجب بنفسه لما صار اليه مما لم يكن يحلم به في أيام فقره الذي أخرجه من مسقط رأسه الى جُرجان بادي الانفاض.

وهكذا ثارت في نفسه ثائرة اختلاف الفرق المزمن، الذي لم يفصم عن عقله طول أيامه، وسعت اليه الآن حوادث دنياه بمغبة الخلاف في صميم شخصه، وفارت نفسه في نفس الوقت بتأملاته التي عرفناها في أحد نصوص كتابه « المنقذ »، فأصبحت أمام خوفه مدركات تفتح عينيه على صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصّر، وصبيان اليهوّد لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام. وكأن هاجس النفس يقول : ما هي حقيقة الفطرة وهي واحدة عند الناس جميعا أمام الحديث الشريف الذي يثبتها وهي أصل الخلاف والفرقة ؟ وتساءل : ما فائدة علمه والقيام بتدريسه، والمحرك له نية لغير وجه الله ؟ فما أدى العلم وتدريسه إلا للتطلع وانتشار الصيت، والتحصيل على الكلمة

المسموعة؛ وتيقن كما قال « إنه بهذا على شفا جُرُفٍ هارٍ » « وإنما المطلوب العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ ». وينطلق الغزالي في تبيانه البليغ فيقول : « إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا غلط فيه ولا وهم، وإنما يقوم على الأمان المقارن لليقين »، ومرة أخرى يزن علمه أمام هذه المطالب فيقول بهذا المنطق المحلل « لأن العلم إما أن يكون بالمحسوسات، وإما أن يكون بالعقليات. فالعلم بالمحسوسات لا أمان فيه، فالكوكب تراه صغيرا في مقدار دينار فإذا هو أكبر من الأرض في المقدار »، وكذلك العلم بالضروريات في تحليله هذا : « فإنه معرض للشك لأننا نستطيع أن نتصور وراء حاكم العقل حاكما آخر اذا تجلى كذب العقل في حكمه »، ويتساءل الغزالي : « كيف لا نثق بحاكم العقل الذي لا يثق بحاكم الحس كما في المثال، وكما في مثل الظل، تراه واقفا غير متحرك، فتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة تعرف أنه متحرك. ويقول الغزالي في هذا ما معناه : « أليس من الممكن وقد سيطر العقل أن يبرز له خصم أقوى فيصرعه ؟ ». وتخيل الغزالي حوارا جرى بينه وبين المحسوسات، وهي التي أوحت اليه في هذه المحاورة بأنه اذا ركن للعقل فقد يتجلى حاكم آخر يكذبه، وقد أطال الغزالي بوجوه مختلفة بحثا عن الحل، لأن البراهين العقلية لم تستطع أن تعيد اليقين الى قلبه، فصمم على الخروج من بغداد واستدبار جميع ما كان عليه، وقد سجل إحساساته بتصويرها وكأنها ما تزال ترتجف في صدره عند تلك اللحظات، وذلك أنه عندما تيقن أنه على شفا جُرُف هارٍ، ظل يفكر على هذا المنوال : « فلم أزل أتفكر وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال، وأحل العزم يوما وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصدق رغبة في طلب الآخرة بكرّة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة، فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا

تجاذبني بسلاسلها الى المقام، ومنادي الايمان ينادي الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل زياء وتخييل » ثم يطلق العنان لقلمه في تصوير الصراع في نفسه وكأن القارىء يحس بأنفاسه ترتجف على قلمه في ذلك التصوير، فجنح الى الخلاصة وقال : « فلم أزل أتردد بين تجاذب الشهوات ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطييبا للقلوب المختلفة اليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب، بطلت معه قوة الهضم، ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى الى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى الى « المزاج »، فلا سبيل اليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم ».

« ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج الى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد، على عزم أن لا أعاودها أبدا ».

وندع الغزالي في طريقه، إلى أن نلقاه بعد أن نجيب عن سؤال تثيره

النفس في هذا المقام، وهو : كيف شفي من هذا المرض العضال، وقد ذكر أن شفاءه لم يكن بدليل ينتج إليه اليقين ؟ ولكن نورا قذفه الله في قلبه زف اليه الأمان، لا عن طريق الحسيات والعقليات التي أخفقت في طرد الشك، فما طرده غير النفث في الروع، وهو النور الالهي الذي أفاضه الله عليه، وأرجع اليه الايمان في المحسوسات والمعقولات وزال شكه، وعاد اليه الاطمئنان.

وهذه هي قصة جذور الشك عند الغزالي، وقد جاء في كتابه « ميزان العمل »، وهو كتاب فلسفة قوله « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، فناهيك به نفعا إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة ».

ومن هذا يمكن أن يقال إن الفرق بين شكه وشك الفيلسوف الفرنسي « ديكارت » هو هذا اليقين الذي قذفه الله بنور في صدره، أما « ديكارت » فلم يعد اليه اليقين إلا بعد عثوره في غيابات العقل على حقيقة أولى، لا تقبل الشك، وهي الحقيقة المعروفة « بالكوجيطو » أنا أفكر، وإذن أنا موجود .

ولكن [12] هذه الحقيقة محتاجة عند ديكارت نفسه الى الضمان الالهي، فعنده لا يستطيع أن يثق بوجوده إلا اذا كان الله صادقا لا يكذب، ولا يضلل، وعنده أنه لو كان هنالك شيطان ماكر يعبث بعقله ويريه بالباطل حقا وبالحق باطلا، لما وصل الى اليقين أبدا.

وبالتقريرين معا نرى أن يقين الغزالي ويقين « ديكارت » بصدق أحكام العقل يلتقيان في الوجود الالهي، ومبدأ هذه الفلسفة الغزالية أن أحكام العقل صادقة في العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية، وفي كل ما يتعلق بأمور التجربة، أما المعارف الالهية فإن العقل لا يحكم فيها إلا بالامكان. واذا كان كلام الفلاسفة في الرياضيات برهانا وفي الالهيات تخمينا، فمردّ ذلك الى عدم وفائهم في الالهيات بشروط البرهان المنطقي، ومن المؤكد أن هذا التلاقي وإن كان قد يقال في بعضه إنه من وقوع الحافر على الحافر، فإن تأثير الفلسفة الاسلامية ـــ ويُذكر على رأسها الغزالي ـــ قد امتد الى الغرب في القرون الوسطى، ومن القرون الوسطى انتقل الى اللاتينية فكان له تأثيره على الفلسفة الحديثة، ونلاحظ اليوم أن الغزالي قد لفت نظر الفكر الغربي المعاصر ويتجلى ذلك من توافر عدد المستشرقين الذين عُنوا بالغزالي في نطاق علمه الفلسفي. ومرد هذه العناية الى أن الغزالي طبع الدراسات الاسلامية الفلسفية بطابع خاص، ونحا منحى خاصا في دلالات كلامه التي تتجه لغير ما جهة، فخاضوا في عقيدته، ونظروا فيه القديس « أوغسطين » في ردته، وشتان ما بين المربَى والمنشأ، وبين السيرتين والعقيدتين والسريرتين، ولن تكون المقارنة بينهما إلا من التلبيس والتدليس، وهذا المنحى في كلام الغزالي هو الذي أثار عليه بعض أعلام المسلمين قدامى ومحدثين، كما ثار عليه فلاسفة الأندلس في القديم، وبعض المنهجيين الجامعيين المحدثين الذين ضاقوا بازدواجيته، كما سنعرف بعد حين.

ونلوي العنان لنقتفي آثار الغزالي الذي خرج من بغداد خارجا عن ساحة الجاه والغنى، إلى طريق الزهد والمثالة عند الله ومخلفا وراءه ما نال من الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى والدار الآخرة، ودخل الشام [13]، وأقام بها

في رحلته نحو عشر سنين (14)، فكان على حالة من منازع الصوفية، فلبس الخام الغليظ، ولازم الصوم، ولم يأكل إلا من أجرة النسخ، لأنه ألف في هذه الاقامة عدة تصانيف وقيل إن كتابه « الاحياء » ألف في هذا العهد. وكان مقيما بجامع دمشق في الزاوية التي عرفت بعده بالغزالية كما يقول ابن جُبير. وحين تردده على القدس، كان يعتكف بمسجد الصخرة، وفي القدس ألف كتابه « العقائد »، ولهذا التأليف ذكر في كتابه « التهافت » على أنه سيؤلفه ليذكر رأيه في المسائل التي نقضها في التهافت، ثم أدمج في كتاب « الاحياء »، و « القواعد » التي ذكرها فيه هي التي في كتابه المعروف باسم « الأربعين »، وقد ذكر في خاتمة كتابه « قواعد العقائد » قائلا : « إن من اعتقدها كان موافقا لأهل السنة، بعيدا عن رهط البدعة »، ويريد بهم المعتزلة، والغزالي بهذا يتكلم بلسان السنة والأشعرية، ويبدع الفلاسفة لأنهم أحرار لا يفكرون بالتبعية، وأينما اتجه بهم الرأي اتجهوا. ونرى أنه كانت له في هذه الفترة حياة مزدوجة بين اتصال وانقطاع عن الناس، فكان بين حالتين مترادفتين دون استقرار.

وبعد هذه الاقامة تشوق الغزالي للرجوع الى بغداد (15) بعد ما كان قد عزم عند خروجه منها ألا يكون له اليها معاد، وبهذه العودة أضاف تحولا آخر في حياته التي اتسمت بالتنقلات من حال الى حال، لا سيما ونحن نراه الآن قد خلع المرقّعة ورمى بركوة الماء، وألقى من يده العكاز الذي استعان به رِجلا ثالثة وهو تائه في صحراء الشام، وتلكم شعارات المتصوفة المنقطعين عن دنيا الناس، حسبما صوره لنا ابن العربي عند لقياه. وهذه التنقلات قد انعكست على تنقلاته في أفكاره كما عبر عن ذلك ابن طفيل فيلسوف الأندلس : في معرض تحدثه عن كتبه فقال إنه « يربط في موضع ويحل في

آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها »، وعلى هذه الرؤية ركز الباحثون المحدثون المنهاجيون بحوثهم في هذا الشأن.

وقد ذكر غير ما واحد من مترجميه أنه بعد وصوله الى بغداد اضطر أمام إلحاح الخليفة العباسي عليه في العودة إلى التدريس بنظامية « نيسابور »، فأمَّها على مضض لمدة قصيرة من سنة تسع وتسعين وأربعمائة، لأنه كان قد اشتهى على فخر الدولة أن يخلد الى حياة العبادة، ومجالسة أهل القلوب، إلا أنه برر مرة أخرى عودته الى كرسي شهرة العلم بأنه رأى أن في عنقه واجبا للعلم والدعوة الى الدين، وتنقية النفوس[16] من كادروات الزمان، ويظهر مما عهدنا من نشاطه في التصنيف على عهد التدريس، أن كتابه « منهاج العابدين » وهو من الكتب المدرجة بين الآثار التي ألفها في آخر عمره، وإن صح أنه له فيحدد بنتاج تدريسه الأخير في نيسابور، لأنه كان على حالة امتعاض من هذه الرجعة من جهة، ولأنه قال في تبرير العودة الى التدريس إن عليه حقا للعلم، وكل هذا يرجح أنه من نتاج هذه الفترة لأن فيه ضعفا واضطرابا، ونقل الزَّبيدي عن كتاب « المسامرة » كما أشير اليه في هامش سابق أنه ليس له، وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل، وعندما سقط فخر الملك ذبيحا بيد الباطنية، أهطع الغزالي الى بلده « طوس »، وسكن بالطابران متخذا بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية. ويقول السبكي إن المدرسة كانت خاصة بالفقهاء، وبجانبها خانقاه للصوفية، الى أن لاقى حِمامه حسبما وقعت الاشارة الى تاريخه في طالعة هذه الصفحات.

فكل هذه التحولات المتناقضة في هذه الحياة سواء منها ما لم يكن له

فيه اختيار كحالة الفقر التي وجد عليها نفسه في صباه، أو ما كان له فيه اختيار، كاستدباره بمجرد وفاة شيخه الجويني حياة الدرس والطلب، وإقباله نحو ساحة نظام الملك، والشره إلى الغنى والجاه يحث خطاه، فعبّ من الغنى ونهل، وابتسم له الحظ بالسعادة والهناء، وبالمتاع الوفير والجاه العريض، الى أن طغى فيه البطَر، واستفحل فيه الكِبْر، حتى لكأنه كان ينتقم من الحرمان في أيام صباه، ومن كفاف نفحته به دنياه على عهد ملازمته شيخه الجويني الذي كان من أهل الرضى بما قسمه الله، ولكن سرعان ما تنكر له الحظ ـــ أو وافاه من منظور آخر ـــ عندما استغلظت كما عرفنا فورة الباطنية، وداخله الخوف من عمليات إرهاباتهم المتوالية، فاهتاج قلقه لينقلب الى شك، واصطلحت عليه هذه الهواجس المتنوعة، فأزمع الرحلة ـــ كما عرفنا ـــ عن بغداد الى غير معاد، وعلى نية الانقطاع عن الخلق كما سمعنا منه قبل لحظات، ولكنه كان، كما أشير، بين زهد وتصوف في رحلته. وضرب في الصحراء، ثم نقض سابق عزمه وعاد الى بغداد، وهي ردة مقبولة ما دامت من صميم النزوع الى فلذات الأكباد، وعُرضت عليه نظامية « نيسابور » فقبلها معتذرا بالأمر المطاع، ثم جاء بتبرير آخر وهو أنه رأى عليه حقا للعلم ولدعوة الاسلام ثم استدبر المهمة ليعود مرة أخرى الى حياة التصوف والتأله، والتبييض والتسويد، فكانت منه رجعة أخيرة الى المقدور الذي كتب له البقاء والخلود، وهو التصوف العملي في هذه الفترة الأخيرة من حياته التي اتسمت بالانقطاع، فاجتمع له بذلك التصوف النظري والعملي بلا امتزاج.

وإن هذه التحولات في حياته، والاقبال والادبار في اتجاهاته، ليجلي لنا عنها حتى ذلك الصراع الذي قام بينه وبين نفسه، فسمعنا أنفاسه الحرار تنضح بالتحولات، وهو يبوح في كتابه « المنقذ من الضلال » بهواجسه

المتنافرة عن مصابه بشكه الذي أزعجه للخروج من بغداد، وهو يقدم رِجلا ويؤخر أخرى، وعلى حد قوله « كان عندها وهو على جُرُف هَارٍ ».

وظاهرة التحول والتناقض هذه قد انعكست على آثاره، فإذا الغزالي الذي شد أزراره على المتصوف والمتكلم والفيلسوف والفقيه، يتحدث في أكثر مصنفاته بلسان هؤلاء على اختلاف فِرَقهم واتجاهاتهم، وألقى الزمام للسانه فوزع تكفيره وتبديعه على أنظار واتجاهات أصحاب هذه المذاهب والفرق، وهو تارة متكلم بمنطق المعتزلي، وتارة بمنطق السلفي، ثم هو يفيد أن مذهب المتكلمين مجرد أوهام، ولا يصل الى اليقين، ويزج بهم في موضع آخر في صف المبتدعين، ونراه يتشبث بالأشعرية فِرقتِه، ولكنه يرفض قولها في كلام الله، والخلاف مقبول في مثل هذا، ولكنه لا يلبث أن يبدعهم ويقيمهم في صف من يطلق عليهم المحجوبين، وهو الذي أطراهم في سياق آخر قائلا إنهم الذين « حاولوا الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق ».

ويمكن أن يقال في موقفه منهم إن الغزالي الذي ابتدأ بعلم الكلام دراسة ونقدا يقوم أساسا على أنه صادفه علما وافيا بما قُصد منه، غير واف بمقصوده هو. ومن ثم جاء كلامه ذا وجهين تبعا لظروف نفسيته عند التأليف في عهود حياته المختلفة.وهو في تصوفه تارة يقف عند حد التصوف السني المعتدل ــ نوعا مّا ــ كالذي انتهت اليه حاله عندما أوى الى كِسر بيته في آخر عمره، ذهابا مع ما يعتقد ويعلن من أن التصوف هو الموصل

إلى الحقيقة، ولكن التصوف الذي يقف عند حدود الشرع ولايؤمن بعناصر الشعوذة والسحر والهذيان، ولكن تأثره بشيخه الفارامذي كشفه بالصراحة كما عرفنا منذ لحظات. وكما يلاحظ القارىء، فهو تارة يذهب بعيدا الى حد الشطح الذي يعيبه في « الاحياء »، وتارة يقصد بالشطح وحتى بالفيض مجرد الالهام، مما يجعل الاصطلاحات على لسانه غير ذات قرار، أو مدلول خاص، وفي كل من الربع الأول والربع الرابع، من « الاحياء » عدة فقرات يفيد بها أن على اللبيب أن يفهم ما بين السطور، وتارة ينكر على قارئه حق الفهم حين يقول : إنه خاض في علم المكاشفة، وإن التوقف واجب.

وهذا التناقض قد انعكس أيضا على قراء آثاره في حياته وبعد مماته، فانقسموا بين شيعة متطرفة، تراه وتهتف به حتى في الأحلام كما نسمع منهم، ملكا رحيما وجللت اسمه بهالة من القدسية على لسان المصطفى عليه السلام، وأضفت عليه رؤى أحلامهم حلل الصحبة، فعرضته في معية الصحابة الراشدين الكرام، وأسدل عليه هؤلاء الأنصار من نعوت الجلال وأوصاف الكمال، ما أربى على « زين الدين » و « حجة الاسلام ». ونراه عند فرقة الخصوم الرافضين إمامته وفضله شيطانا رجيما، فصب عليه بعضهم اللعنات بمختلف وجوه الاعراب، وبغير عد ولا حساب، ونجد من بين هذه الرافضة : المتعفف الذي يأخذ بمنهج الازدراء كالفقيه المازري ــ وهمك به في العلم الجزيل والصلاح ــ فقد خوّض في ما خاض فيه الغزالي من علوم، ثم إذا هو يقول : « إنه لا يدري على من عول الغزالي في مذاهب الصوفية »، وأشار الى أنه عوّل على أبي حيان التوحيدي، ومقصوده الايحاء بقولهم : زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي، والمعرّي، وأبو حيان التوحيدي. وقد اعترف الامام المازري مرارا كما هو مثبت في

« المعيار » وعند السبكي في « الطبقات » أنه لم يطلع على كتاب « الاحياء » ومع ذلك فقد اتجه الى ثلب مصنّفه بطريقة التصغير من شأن محصوله العلمي، وذلك من خلال ما وقع اليه من آثاره، وشاءت الأقدار أن تكون في صف الغزالي، فساقت ليد المازري مصنفا له في علم الكلام فقال فيه : « وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين فإنه صنّف فيه أيضا، وليس بالمستبحر »، وهكذا جاء بها على ما عرف به الامام المازري من فضله، وتبحره في العلم.

وأما أبو الوليد الطّرطوشي فقد سبق الامام المازري الى قريب [17] من هذا في رسالته لابن المظفر، بعد أن نوّه بعلمه وفضله حسبما عرفه من التقائه به، إلا أنه قال إنه انصرف عما عرفه فيه « فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين، وكاد ينسلخ من الدين، ولما عمل « الاحياء » عمد يتكلم في علوم الأحوال، ومرامي الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات ».

وأما الذهَبي وهو فارس الميدان في نقد الرجال على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم، فقد أوحت اليه قريحته وشنشنته أن يتفنن في هدم الغزالي، فأتى بجارح الذم، بما يشبه التنويه والمدح.

وقد تبرج « الاحياء » مثار ألوان النقد الذي وُجّه اليه من مختلف الجهات، نظرا لفيض معلوماته، وبما حوى من الآراء التي كانت خلاصة

تجربة حياته، في حالتي الصحة والمرض، وفي عز الجاه ووفرة المال، وعلى عهد الزهد والتصوف، وتقمص لباس الكفاف والغنى عن الناس.

ومادة الحديث والفقه في كتاب « الاحياء » هي التي أرثت نار الخصومة عليه، وكثرت سواد الخصوم، مع أن المعروف أن كتاب « الاحياء »، وإن أخذ طابع معلمة للباب أشتات معارفه، فقد كان مركزا على جوهر موضوع الاخلاص، وتوجيه النصيحة والتهذيب، فتوسل حتى بعنصر الحديث الذي لم يكن له باع فيه، والمعروف أن الأحاديث الضعيفة لم يقع فيها تشديد، وعمل بها في مجال الترغيب والترهيب. وقد قال محمد بن سعيد الترمذي : « إذا كان كلام حق لم أر بأسا أن أجعل له إسنادا »، والآخذون بهذا يذكرون له رواة نقلوه عن الرسول ﷺ وكانوا يقولون : « نحن نكذب لرسول الله، ولا نكذب عليه ». وقد كان في إمكان الغزالي أن يستشهد بمدلولات الضعيف والموضوع من غير تصريح بالحديث، لا سيما وله من بلاغته وسرعة حريته في النطق والكلام ما يبلغه المراد، هذا إلى أن الغزالي نفسه كان يقول : « إن بضاعتي في الحديث مُزجاة » وقد كان في خاتمة أمره مقبلا على حديث المصطفى ﷺ. وذكر الحافظ ابن عساكر أنه سمع البخاري من أبي سهل محمد بن عبيد الله الحفصي، كما ذكر السبكي أنه « كان يداوم مطالعة الصحيحين في آخر عمره، ولو عاش لسبق غيره فيه ». وكما أنصف الغزالي من نفسه بالنسبة للحديث، فكذلك لم يحجم عن مثلها من جهة النحو، وأطلق لخصومه العنان ـــ وربما كان ذلك منه من قبيل التحدي ـــ فأباح لهم أن يعينوه بإصلاح ما زاغ فيه قلمه عن مذهب النحاة، وهكذا كان يعرف قدر نفسه، وأن قمته لا تطاول، فكان يخفض جناحه بمثل هذه الاعترافات.

وتتعين الاشارة بعد هذا كله الى أن خصومه في المشرق وهم الأقرب إليه، لم يشهروا عليه حرب الخصومة إلا بعد أن فارقه الجاه بمفارقة بغداد، وإدبار الخليفة العباسي الذي عضده بنفوذ الكلمة وجاه السلطان، حسبما أفاد به الشيخ عبد الغافر الخطيب الفارسي صديق الغزالي، وأهم ما يلاحظ على نقد خصومه من الفقهاء والمحدّثين أنه انصب على نظريات فقهية مرجوحة أخذ بها كما نرى عند ابن الجوزي (597)، وعند الفيض الكاشاني (1081)، كما أخذ بأحاديث موضوعة [18]، فكانت الحملة الأولى حملة فقهاء ومحدّثين، شأن ما وقع بالأندلس والمغرب حينما اندلع التجني عليه بإلقاء كتاب « الاحياء » طعمة للنيران على مشهد من الخصوم والأتباع، كما أن الحملة كانت بدوافعها وخصوصا في فتوى كل من أبي الوليد الطرطوشي والامام المازري حملة مذهبية لم تخل من التعصب المذهبي في صورة دافع الغيرة على الدين، حيث لاحظوا أنه دهمه في الصميم باتجاهات غريبة ينضح بها كتاب « الاحياء ». ولا ننسى في المقام أنه رد على منتقديه بكتابه « الاملاء على مشكلات الاحياء »، فشنّع فيه على الفقهاء تشنيعا عنيفا، فثارت ثائرة فقهاء الأندلس عليه، ولاسيما بإنكاره عليهم إدخال الجدل في الدين، وبالدين كانت لهم صولة في المشرق والمغرب في ذلك الحين. ولا يبعد أن يكون كتابه في الرد عليهم أصل ثورتهم وإثارة الحكام عليه التي أدت إلى فاجعة إحراق كتاب الاحياء.ولهذا نجد أصداء كلام الفقهاء تتجاوب مشرقا ومغربا في صورة تهجمات عشوائية، وحتى ما صدر عن كبار أئمة الفقه والحديث كأبي بكر ابن العربي، وابن تيمية، فكلامهم فيه، وإن لم ينزل الى هذا الدرك، فقد بدا وكأنه شبه صدى لبعض الآراء التي صدرت عن فلاسفة الأندلس بالذات لما سنعلم بعد لحظات، وكل ما قيل في الغزالي ويقال في آثاره فما كان له أن يحد من إمامته وعبقريته، أو يقف دون ذيوع

شهرته التى طبقت الآفاق وما زالت في اتساع وامتداد، وستظل كذلك الى ما شاء الله.

أما الذين أخذوا بزمام المبادرة والنقد الجاد فهم فلاسفة الأندلس، فنجد ابن باجة ـــ وهو يعني الغزالي ـــ يحمل في كتابه « تدبير المتوحد » على المعرفة من طريق التصوف، ويجعل الأحوال الصوفية حائلا دون المعرفة الصحيحة التي لا تكون عنده إلا من طريق العقل، فهو يخالف الغزالي في القول بأن المعرفة تكون من طريق التأمل الفلسفي والعلم، لا من طريق التصوف وإماتة الحواس.

وإزاء هذا نجد ابن طفيل في « حي بن يقظان » يمدح طريقة الغزالي في الشك والتصوف، على خلاف ما قاله ابن باجة عن التصوف في صنيع الغزالي، ولكنه قال عن كتبه « إنه بمخاطبته للجمهور يربط في موضع، ويحل في موضع آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ».

ومن هنا ابتدأ النقد من منظور آخر، وبنجوة من التشهير بمجرد الحملة الدينية والتعلق بتوافه المرجوحات الفقهية، ويرجع هذا إلى أن فلاسفة الأندلس أخذوا بالمذهبية المادية، فكانوا على غير مذهب فلاسفة المشرق ففرقوا بين الدين والفلسفة، وجعلوا البعث والقضاء والقدر مثلا من الأمور الشرعية ولا يجوز البحث فيها من الناحية العقلية وإن كان الايمان بها واجبا، وكان ذلك منهم حفاظا على الوازع الاجتماعي بين العامة. ووجود الاله ثابت مثلا عند ابن طفيل بالعقل، فلم يقع بينهم وبين الغزالي أو غيره من فلاسفة الاسلام اصطدام في النتيجة، لأن الخلاف لا يقوم بينهم وبين فلاسفة الشرق

إلا من حيث وسائل الوصول الى النتيجة كما هو الشأن بين المتكلمين والفلاسفة. فالفلاسفة المشارقة قالوا الأخلاق من حيّز الدين والخير ما أمر به الله، والشر ما نهى عنه. وفلاسفة الأندلس جعلوا الأخلاق من حيّز العقل، فالخير هو اتباع القوانين الطبيعية والتشبث بها ما أمكن، والأخلاق الحميدة مبنية على الآراء والفكر لا على الشهوة والانفعال النفسي.

وهكذا تركز التشهير بالغزالي على الاتجاه الذي صار فيه ابن طفيل منذ قال عن الغزالي : « إن مخاطبته للجمهور جعلته مضطربا يربط في محل ما يحله في محل آخر، ويكفر في أشياء يحلها في موضع آخر، ويشرح هذا بقوله : « إن الآراء ثلاثة : رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد. ورأي يكون بين الانسان ونفسه. فربما كان الاضطراب بين الآراء منشأه هذا، ثم هو قد يكتفي بأيسر اشارة فتفوت الحقائق على كثير من قارئي كتبه ». وهكذا تجلى النقد عندهم في ظاهرة التناقض انحرافا منهاجيا يسود آثار ذلك الامام، ويحول دون التوفيق بين آرائه هنا وهناك، ويعكر صفاء المذهب الذي ينتهي اليه.

وهذه الدامغة في رسالة حي ابن يقظان، قد فتحت باب الشغب على الغزالي في قضية مرضه التي صدر عنها الباحثون في تفسير بعض آرائه، وتصرفاته، على أنها من تأثير علة شكه، وما أعقبت من ذلك المرض الذي تحدث عنه الغزالي نفسه في « المنقذ من الضلال »، وسجل فيه أنه تجاوز القلب الى المزاج، ومن جملة آرائه التي نسبوها الى تأثير شكه ومرضه، قضية تبرئته يزيد بن معاوية من دَمِ الحسين بن الامام علي كرم الله وجهه، وكان ذاك منه بالفتوى التي تعرض لها ابن خلّكان، والدميري في « حياة

الحيوان ». وتعبر عناوين بعض المؤلفات التي نقع عليها في المطالعات والمراجعات على كثرة كاثرة صدرت على هامش الموضوع، وتعبر من جهة أخرى عن مبلغ تأجيج الخصومة والتأليب عليه، ومنها كتاب « فضائل يزيد » للشيخ عبد المغيث الحنبلي (ت 582)، وكتاب ابن الجوزي (ت 597)، الذي يرد اسمه على هامش الموضوع بعنوان « الرد على المتعصب العنيد، المانع من ذمّ يزيد ». ولابن الجوزي في الموضوع « منهاج القاصدين »، و « اعلام الاحياء »، وفي كتابه « المنتظم » الشيء الكثير، مع أنه، كالفيض الكاشاني المتقدم الذكر من جملة ملخصي كتابه «الاحياء»، وهي ظاهرة تدل على أن إمامته كانت فوق كل اعتبار وفوق كل بادرة لا يُفهم مأتاها فلا تُستصاغ.

وعلى نفس الطريق سار ابن رشد. فقد قال فيه أكثر من قولة في « تهافت التهافت » وفي « فصل المقال »، ومن جملة ما قال : « إنه كان يتقول على الفلاسفة ». ويقال على هذا إن من المعروف عن الغزالي أن أكثر ما درسه من الفلسفة كله في آثار من سبقه، وخصوصا عند الفارابي وابن سينا، ومن المعروف أن هؤلاء تلقفوها من تراجمة حرفوها أو أبهموا بعض مفاهيمها، وأن تلخيص الغزالي في « المقاصد » كان فيه كثير من التخريجات والبيانات الموضحة كما أشير الى هذا سابقا، ولا شك أن ابن رشد وهو متخصص في موضوع « المشائية » لا يتلاقى مع بعض التوضيحات، ولكل وجهة نظر ازاء ما هو مغلق أو مبهم.

ويقول أبو بكر بن العربي تلميذ الغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر »، وهي كلمة تنوقلت

بألفاظ مختلفة كما أنها قولة ابن رشد في ثوب آخر.

وجاء ابن تيمية ليردّد في كتابه « الرد على المنطقيين » (ص 84 ط بومباي) نفس قولة ابن العربي، ويقول في موضع آخر « إن أبا حامد أمرضه كتاب « الشفا »»، وهو تعبير مستهجن، لأنه يعني به أن الغزالي مجرد مقتبس من ابن سينا، وهذا يفهم من قوله : « إن كلام الغزالي في « مشكاة الأنوار » وفي « كيمياء السعادة » هو قول هؤلاء الفلاسفة. وقد كان ذكر الفارابي وابن سينا في المقام.

ومثل هذه القولة مما ندّ مثلها عن بعض معاصريه. وله في «المنقذ من الضلال» نصا يصدق على من كان عارضه بمثل هذا، وعلى من يقرّفه بشَبهِهِ في كل حين، وهو رد طويل جاء فيه : «لقد اعترض عليّ بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفةٌ ممن لم تستحكم في العلوم سرائرُهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولّدات الخواطر ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية». والرد طويل ومقنع ومنقذ من ضلال المنتقذين.

وينتهي بنا المطاف الى موقف المُحْدَثين أهل العصر الذين لا تعنيهم كأهل الفقه والحديث المذهبية وأحكام تكفير هذه الفرقة أو تلك من الفرق المختلفة، وبذلك سلمت وجهتهم من تأثير عواطف النحل والأهواء، وخلص نقدهم للمنهاج، فتبرج الغزالي للبحث الحديث بمعزل عن هذه الناحية، فهو يذهب ذات اليمين وذات الشمال، ويصرف الكلام في الموضوع الواحد

بأكثر من مفهوم، ويقف به مواقف متباينة بين التصريح وبين التلميح، أو يأخذ بمقتضاه هنا وبضده هناك، وبحسب كل مناسبة، ليوافق به هذا ويفحم به ذاك. وحتى الكلمة الواحدة أو الاصطلاح الواحد يأتي به بأكثر من مفهوم لديه، كاصطلاح « الفيض » مثلا الذي له عنده أكثر من مفهوم، فلا تُدري له دلالة يحمل بها عليه، وكاصطلاح « المحجوبين » عند تصنيفه لطلاب المعرفة، وبذلك غم على قرائه من المحدثين، فلم يفهموا عنه، وقرفوا كلامه، معبرين عن ظواهر التناقض والابهام بالازدواجية، وهو نفس ما أثار عليه الفلاسفة والفقهاء، وهؤلاء كانوا ينطلقون في هذا من نطاق المذهبية العقائدية، وقد كانت على عهد الغزالي في الريعان.

وهذه الظاهرة في مذهبه الفكري قد أجاب عنها الغزالي نفسه في كتابه « ميزان العمل »، فقال : « ولعلك تقول كلامك في هذا الكتاب انقسم الى ما يطابق مذهب الصوفية، والى ما يطابق مذهب الأشعرية، وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد، فما الحق في هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقا، فكيف ينظر هذا ؟ وإن كان بعضه حقا، فما ذلك الحق ؟ » .

ويجيب الغزالي فيقول : « معجزة يترجح بها جانبه، فجانِب الالتفات الى المذاهب، واطلُبِ الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى، تقلد قائدا يرشدك الى طريق... فلا خلاص إلا في الاستقلال ». وفي آخر « الميزان » قال : « إن الآراء بين رأي يشارك فيه الجمهور، ورأي بحسب ما يخاطب به كل سائل، ورأي بين الانسان وبين نفسه ولا يطلع عليه إلا شريكه في اعتقاده ».

وإن جوابه هذا يعتبر جوابا للقدامى والمحدثين، وما أحسب إلا أن الغزالي يهتف به في قبره وهو في عالم البقاء، ليرفع عنه شواظ اللعن والانكار في عالم الفناء الذي يقف حدا بينه وبين وصوله الى الآذان، ومن الرأي أن يبلّغ الشاهد الغائب، ولا أقل من أن نوفي بحق هذا الامام، ولو بإشارة يتعين الاعتداد بها في المقام، وهي أن على الباحث المتطلع الى معرفة الغزالي من خلال آثاره أن يتوفر على دراسة شاملة لعقائد المذاهب، والفرق الاسلامية، وأن يلمّ بتاريخها وأسرار نشأتها وطبيعة صراعها، فذلك هو المفتاح الوحيد لفتح أغلاقها، وحتى بعد هذه فلن يوفق الكاتب عنه بحال، اذا اعتمد على مصنف واحد أو على جملة معينة من مصنفاته، واذا فعل فإنما يكتب عندها كما قيل في فراغ، ولن يقدمه لنا في حقيقته من خلال الرؤية الخاطفة، وبمجرد نقر آثاره نقرا، وإنما يقدم لنا صورة شوهاء لا صلة لها بالغزالي، ولو تشبث الباحث بكل مناهج البحث في مدارس هذا الزمان.

وعلى كل حال فهناك حقائق ثابتة تعرب عن نفسها في مجمل آثاره ويلتقي عندها الخصوم والأتباع، وهي :

ــ إن الغزالي وإن شك في طرق المعرفة فقد اقتنع بعد بضع سنوات بأنها خارجة عن طوق الانسان، ولن تأتيه إلا من نور يقذفه الله في القلب.

ــ أنه رتب موضوعات الدين وانصرف الى جعلها جزءا من النظام الفلسفي.

ــ لم يقل بأن السماء يمكن أن تكون حيوانا، في حين أن ابن رشد

أخذ بهذا الاعتقاد الذي أكل عليه الدهر وشرب.

ـ وأخيرا، فإن فلسفته أسست كلها دفاعا عن الدين، وعن إيمان العامة، وأقول : حبذا لو أنه عدل عن تسمية كتابه « إلجام العوام » وسماه « إنقاذ العوام »، لأن الالجام أصبح عند الذين لا صلة لهم بآثار هذا الامام من سلبيات فكره، وأنه ضن بلون من الثقافة على طائفة من بني الانسان، في حين أننا نرى فلاسفة الأندلس من غير استثناء قد بنوا فلسفتهم على إبعاد العوام، لأنهم اتخذوا الفلسفة لمجرد الهواية، فكتبوها للخاصة لا للعوام، ليعيشوا في مجتمع مدينة فاضلة من ذهب وعاج خاصة بهم، وأرادوها حياة عقلية يحيونها مع أمثالهم على بعد من العامة، وأحاطوا مدينتهم بسياج من الرياضيات والطبيعيات إمعانا في تحصين حرمتها من انتهاك العامة.

ومن مشهور أقوال ابن باجة أن العامة ليسوا حكما في الأمور الفلسفية، والفيلسوف لا تصح له حياة مع الدين.

ومن مشهور كلام ابن طفيل أن الجمهور لا يمكن هديه، ولا سبيل الى وصوله الى الحق، ولا الى معرفة الحقيقة، وأن الجماهير كالأنعام بل هم أضل سبيلا، وليس في يدهم ما يفهمونه غير أن يأخذوا بظاهر الشرع.

وحتى ابن رشد يقسم الشريعة الى قسمين، فالظاهر للجمهور والمُؤوَّل للعلماء.

ويكفي هذا في تصوير حقيقة الغزالي سواء عند الذين فهموه أو

الذين جهلوه حين غم عليهم فاستشكلوه واستصغروه. وفَهْم هذا الامام معقود بما قررناه، والقارىء على المجرب في كل حال.

على أنه إذا كانت الأبصار قد تلمحت في آثاره ملامح أفلاطونية محدثة أو تأثيرات بوذية أو غيرها من رواسب النِّحل والديانات التي تسربت إلى خُراسان، وهي مهاد الغزالي، فإن البصائر قد نفذت عند المتقدمين والمحدَثين إلى أصالتهم الاسلامية بالذات، وإلى الاخلاص والجدوى في دعوته الدينية بمعزل عن تلك الشوائب التي أثارت عليه خصومات نارية، فنلاحظ من تأثيره الذي لم ينقطع حتى الآن تلك الحركات الاصلاحية التجديدية التي تارت كلها في الغالب على مجمل رأيه الذي يتلخص في الدعوة إلى إيمان بسيط وعبادة ومحبة. وهو تأثير يرتدي حللا مختلفة إلى اليوم، والله يؤتي فضله من يشاء.

والمعتقد أننا هنا في المغرب سائرون على الطريق النافذ، بعدما انعقدت في بلادنا ندوتان عن الغزالي خلال شهرين، وذلك ما يرهص بأن حقيقة ما أشير اليه في هذا البحث هي التي ستنتهي اليها المسيرة ولا مراء، وبها يقيض الله للغزالي من يسمعنا صوت جوابه في « ميزان العمل » الذي يصرخ به صراخ الهام من خلال الصفائح والتراب.

---

(1) بتشديد الزاي نسبة الى مهنة غزل الصوف التي كان فيها مرتزق والده. فهي نسبة الى الغزّال صانع الغزل، وأهل خوارزم، وجرجان التي زارها الغزالي ودرّس بها أيضا (كما انفرد به السبكي) ينسبون الى القصار قصاري، والى العطار عطاري، أما تخفيف الزاي فنسبة الى « غزالة » من قرى طوس. والتخفيف خلاف المشهور كما أعلن ابن الأثير في « اللباب ». ونُقل ترجيح التخفيف عن ابن السمعاني، ورجحه بعضهم بأن المنسوبين بالتخفيف من العلماء كثير من أهل قرية « غزالة »، فإذا شددنا انصرف الى الغزالي لأن والده اشتغل في غزل الصوف، بخلاف التخفيف فإنه ينطبق على غير ما واحد من الأعلام المنسوبين لقرية غزالة، وقد تضاربت الأقوال في ضبط هذه الزاي سواء بين المشارقة والمستشرقين، أو بين المغاربة الذين كانوا ينطقونها بالتشديد أو بالتخفيف مع إظهار النطق بها في الحالتين، ولكن الواقع أن هذا الصراع المريز على هذه الزاي لم يفض الى ترجيح الى اليوم، وهو مرض الباحثين الكبار والصغار، فكأن لعنة فقهاء بيزنطة حلت بقهارمة دكاترة الجامعات في هذا الزمان.

(2) إن الاحاطة بعلوم عصره وفنونها بادية في تنوع آثاره التي شملت حتى الفلك، والكيمياء، والفتيا، وعلوم الحروف، وأسرار الروحانيات، وخواص الأعداد، ولطائف الأسماء الالهية. وقد يُتلمح حتى في افتراعه هذه المجالات أن لها نسبا مع كتبه الأساسية كالتصوف، والكلام، والفلسفة، بل إنه أعلن أنه ما خاض في مثل السحر وسواه من بعض ما ذكر إلا لرد الضلالات وقمع الضالين بنفس وسائلهم في الحجاج، ولا شأن في المقام الى أن بعض التصانيف نسبت الى الغزالي بالتزييف والانتحال ككتاب « منهاج العابدين » وهو آخر مصنفاته، ويبدو عليه الضعف والاضطراب مما يؤكد ما نقله الزبيدي في شرح الاحياء نقلا عن أبي بكر ابن العربي في « المسامرة » أن هذا الكتاب ليس له، وإنما هو لأبي الحسن علي بن خليل السبتي، وهذا معروف بالنسبة الى بعض عظماء المؤلفين كأبي عثمان الجاحظ وسواه، ونقوله بالنسبة الى ما قيل أيضا من أن بعض كتبه ككتاب « قواعد العقائد » مدرج في الجزء الأول من كتاب الاحياء، والواقع أنه مختصر فقط في الاحياء، وتنقصه الأدلة الواقعية المعروفة في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد ». والأهم فيما قد يلاحظ على هذا الكتاب أنه ليس بذي بال، إذ لا ميزة له على كتبه الأخرى في علم الكلام بالرغم من أن أبا القاسم ابن عساكر قد حبب اليه أن يقول : إن الغزالي أملى عليه كتابه هذا في المنام.

ولا شأن في المقام الى اعتبار أن هذا الوفر من الكتب معروف في نشاط المؤلفين كالطبري وابن الجوزي وسواهما، لأننا في نطاق هذا العمر القصير والموزع على التدريس، وعلى العبادة، وعلى ما سنعرف من أمراض ورحلات زهد وإعراض عن العلم وحلقاته، وما يتدارس فيها من أسفار، وقد نقل النووي في موضوع كثرة محصول الغزالي أن تصانيفه لو وزعت على عمره لخص كل يوم أربعة كراريس، كما وصفه بعض مترجميه بأمير الكتاب، يقصد بذلك كثرة ما ألف، والواقع أن هذا اللقب يصح له حتى بالنسبة إلى أبهة أسلوبه وبلاغته وبيانه وتبيانه، وحتى لبسط الفلسفيات في كتاب « المقاصد »، حيث جعلها في متناول مختلف القراء على اختلاف مشاربهم ومبلغ ادراكهم، هذا الى أن آثاره بقطع النظر عن تنوعها، قد كان لها ما لم يكن لآثار الكثيرين من قبله أو بعده من دَويّ وتأثير في شؤون الدنيا والدين، وبما كان لها

من طابع غزالي خاص، حيث إنها محصول العالم الذي أنكر التقليد فاجتهد، وحض على حرية الرأي ومجانفة التبعية بلا جمود ولا عصبية.

(3) لقد كان « ملكشاه » السلجوقي معروفا بتشجيع العلم ونشر الحضارة بحفر الترع واقامة الجسور، وتحصين المدن، وكان له ولع بالفلك فأسس مرصد بغداد، وعين فيه جماعة من كبار المنجمين منهم عمر ابن ابراهيم الخيامي المعروف بعمر الخيام، وأبو المظفر الأسفزاري، وميمون بن النجيب الواسطي، وقد ألغي هذا المرصد بعد وفاة « ملكشاه »، كما يذكر ابن الأثير أن « ملكشاه » ووزيره نظام الملك جمعا منجمي الدولة وحددوا للنيروز أول نقطة من الحَمَل، ومن مشاهير أعلام العهد السلجوقي شيخ الفلاسفة ابن سينا، والشاعر مِهيار الديلمي، وشيخ المعتزلة أبو الحسن البصري، وأبو الحسن الماوردي صاحب الأحكام السلطانية، والخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد، ولم يكن الغرب الاسلامي بأقل ازدهارا في العلم من المشرق على نفس هذا العهد الذي عرف ابن حزم، وابن رشيق صاحب العمدة، وابن عبد البر، وابن عبد ربه صاحب العقد الفريد، وجمهورا غفيرا من الأعلام في مجموعة المصادر الأندلسية.

(4) ويظهر أن تكنية الاسماعيلي في بعض المصادر بأبي نصر مجرد سَبْق قَلَم، لأن الاسماعيلي المكنّى بأبي نصر مذكور في وفيات عام 427 هـ، وأعني قبل مولد الغزالي بنحو 23 سنة، فالصواب أن يقال الشيخ اسماعيل بن سعدة الاسماعيلي المتوفي سنة 487 هـ، ومرحلة الأخذ في جرجان وعلى الشيخ الاسماعيلي انفرد بذكرها السبكي والناقلون عنه.

ويستحسن ونحن في مجال البحث عن الجذور الروحانية الصوفية منذ نشأته الى نهاية طلبه، أن نشير الى قصة مفيدة في الموضوع لأنها تلفت نظر الباحث الى ملامح النزعة الصوفية في طفولة الامام، وقد نقلها السبكي سماعا عن الشيخ أسعد المِيهني وهي مما سجله الغزالي في « المنقذ من الضلال » الذي يعتبر مذكرات حياته، وللتعليقة التي أخذها عن الشيخ الاسماعيلي قصة ألصقُ بنطاق المذكرات وأليقُ بها وأشكل، لأن التعليقة في الاصطلاح هي الكراسة التي يدوّن فيها الطالب ما يتعين تأكيد تعلقه بذاكرته، وهي ما يسمى عندنا في المغرب بالكناشة، ويحكيها الغزالي في حادثة الطريق بين طوس وجرجان فيقول : « قطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتُهم، فالتفتَ اليّ مقدّمهم وقال : ارجع ويحك وإلا هلكت ! فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد عليّ تعليقتي فقط فما هي بشيء تنتفعون به، فقال لي : وما هي تعليقتك ؟ فقلت : كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها. فضحك وقال : كيف تدعي أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم اليّ المخلاة، فتركت تلك الحادثة في نفسي أثرا كبيرا، وقلت في نفسي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني في أمري، فلما وافيت « طوس » أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي ».

(5) ترجم له السبكي في الطبقات (ج 4 ، ص 9 ط الحسينية المصرية)، وتعرض له أيضا في ترجمة الغزالي ناقلا عن معاصر الغزالي وصديقه الشيخ عبد الغافر الفارسي، كما نقل الشيخ مرتضى في « الاتحاف »

بعض ما نقله السبكي عن الشيخ عبد الغافر الفارسي. ويظهر أن مصنِّف الشيخ عبد الغافر المذكور باسم « السياق » الذي ترجم فيه للغزالي هو مصدر السبكي وغيره في المعلومات المعروفة عنه.

(6) كان نظام الملك وهو أبو الحسن علي بن اسحاق من أبناء الدهاقين وساعد دولة السلجوقيين عالما دينيا عالي الهمة فأجاد العربية، واشتغل بالعلم والتفوق، وسمع الحديث، وقد هدته همته ونزعته الدينية الى اسقاط المكوس والضرائب، وأمر بإلغاء لعن الأشعرية لأن السلاجقة كانوا يسيرون على السنة السلفية. ومذهب الأشعرية وسط بين المعتزلة وبين السلف، وبذلك يطلق عليهم أهل السنة والجماعة، وقد كان البُوَيْهِيُون وهم شيعة قد حضوا على لعن الأشعرية من فوق المنابر.

(7) نجده يقول مثلا : « إنه لا يدخل على الفلاسفة إلا دخول المطالب المنكر، لا دخول مدع مثبت ». ويفهم من الجمع بين العبارتين، ومن واقع المرفوض في كتابه التهافت أن الرفض مقصور على موضوع الالهيات، والمرفوضات محدودة كما هو معروف.

(8) ورد تحديد هذا التاريخ في مقدمة تحقيق « بويج » لكتاب « التهافت » اعتمادا على نسخة خطية مكتبة الفاتح في اسطنبول.

(9) القديس طُومَاس من مواليد « كاسيكا » من أعمال نابولي، ومن تلامذة ألْبيرت الكبير في الفلسفة، ويعد القديس طوماس ـــ وهو من طائفة البِنِدِكتِيِّين ـــ من أعظم فقهاء النصارى في العصور الوسطى. والملاحظ أنه ينظر بمنظار الغزالي في قضية قِدَم العالم.

(10) لا خلاف بينهما إلا في الغاية إذ الكلام فكر عقلي، قام للحجاج والدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والفلسفة بحث عقلي وتعليل بالأنظار الفكرية، وترتيب الأدلة والحجج، لتحصيل ملكة الجودة في البراهين، فالمتكلم مدافع، والفيلسوف باحث.

(11) لقد كان منهاجه في الرد عليهم غير معهود عند سلفهم، كما كان محكما ومرتبا الترتيب البارع الذي عرف عن الغزالي في تلخيص الفلسفة اليونانية، حتى لقد توجه اليه الانكار بأن مبالغته في التبسيط جاءت وكأنها لمصلحة الباطنية الذين عجزوا عن نصرة مذهبهم بمثل هذا البيان الذي كان في مصلحة دعوتهم، ويقول الغزالي : « إن هذه الملاحظات عليه تشبه إنكار أحمد بن حنبل على الحارث المُحاسبي تصنيفه في الرد على المعتزلة » (انظر المنقذ من الضلال ص 28 ، ط 2 ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع).

(12) انظر هذا التعقيب عند الدكتور جميل صليبا في مجلة العربي الكويتية العدد 13 .

(13) لقيه بها تلميذه أبو بكر بن العربي المعافري عند عودته الى وطنه. وكان اللقاء في صحاري الشام بعد لقاء سابق في بغداد، ففي « شذرات الذهب »، (4/ص 13)، نقلا عن علاء الدين علي بن الصيرفي في كتاب « زاد السالكين »، أن القاضي ابن العربي قال : « رأيت الغزالي في برية صحاري الشام، وبيده عكازه، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته في بغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر

الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم فدنوت منه، وسلمت عليه، وقلت له يا إمام : أليس تدريس العلم في بغداد خيرا من هذا ؟ ، فنظر اليّ شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الارادة، وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول، ثم أنشد النتفة الشعرية المعروفة :

صرفت هوى ليلى وسعدى بمنزل وعدت إلى تصحيح أول منزل

وفي « القواصم » لابن العربي إفادات أخرى حول ملازمته له لسماع بعض مصنفاته وخصوصا الاحياء، وهذا مما يشير الى أن « الاحياء » لم يتأخر تصنيفه الى أواخر عمره في نهاية المطاف، ويترجح أنه توفر على تأليفه بدمشق والاعتكاف بمسجد الصخرة بالقدس.

(14) وهم ابن العماد في « شذرات الذهب » حين قال : إن الغزالي أقام في الشام سنتين فقط ثم حج وعاد الى بغداد في المدة التي لازمه فيها ابن العربي في رباط أبي سعد، ثم بدا له أن يكسر مغزله، ويعود الى دمشق وبيت المقدس سائحا فيما بينهما وبين الاسكندرية، كما أن ابن العربي ذكر أن الرحلة كانت سنتين (انظر ابن الأثير وابن العماد في « الشذرات » 3 ، سنة 488 هـ) وهؤلاء الذين يقتصرون على ذكر سنتين في رحلة الغزالي لا يلتفتون الى السفر الى مصر واعتكافه بالاسكندرية في طريقه للقاء يوسف بن تاشفين حيث جاءه الخبر بوفاته، ولعل المصنفات التي قالوا إنها ألفت في فترة الرحلة لا تفي بها عشر سنوات، فكيف يصنفها في سنتين، كما لاحظ ذلك أحد المعلقين على ابن العربي.

(15) وكان ذلك منه اشتياقا الى بناته كما قال بعض مترجميه.

(16) انظر نصه بحروفه في « المنقذ من الضلال » ص 48 ط 2 (اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع).

(17) فتوى كل من المازري والطرطوشي في طبقات الشافعية لابن السبكي ج 4/ ص 122 وما بعدها ـــ المعيار للونشريسي ج 11 .

(18) انظر تفصيل كل هذا والردود عليه في طبقات ابن السبكي الذي كان رأس أنصاره ج 4 / ط الأولى بالحسينية المصرية.

دور اللغة العربية
في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية

أحمد شحلان

كان للترجمة أثرها الكبير في تاريخ العلوم، وعندما نؤرخ للفكر العربي الاسلامي ونبحث عن صلاته مع العالم الغربي والفكر اليهودي، فإننا نجد حركة الترجمة تتمثل في أربع مراحل :

أولا : مرحلة ترجمة الفكر الاغريقي إلى العربية إما مباشرة أو عن طريق السريانية.

ثانيا : مرحلة ترجمة الفكر العربي الاسلامي الى اللغة اللاتينية مباشرة.

ثالثا : مرحلة ترجمة الفكر العربي الاسلامي اليهودي الى اللغة العبرية.

رابعا : مرحلة ترجمة الفكر العربي الاسلامي واليهودي، من اللغة العبرية الى اللغة اللاتينية.

وإذا كانت هناك بعض الدراسات التي تعرضت للمرحلتين الأولى والثانية، فإن المرحلتين الأخيرتين لا زالتا مجهولتين تماما، باستثناء بعض الدراسات التاريخية للنصوص المترجمة أثناء هاتين المرحلتين.

ولن نتحدث عن المرحلة الأولى، أي مرحلة النقل من الاغريقية أو السريانية الى العربية [1]. ولكننا سنتعرض بإيجاز الى المرحلة الثانية، لأنها في الحقيقة، تكوّن جزءا مباشرا وموازيا للمرحلة الثالثة والرابعة التي تعنينا في عرضنا هذا.

كان دور المرحلة الثانية دورا خطيرا في تاريخ الفكر المسيحي ومدارسه الفلسفية المتنوعة. ولذلك كان من الضروري لتأريخ هذه المرحلة، أن توضع أسئلة متعددة منها :

ما هي المؤلّفات الفلسفية الاغريقية، وبالأخص المؤلفات الأرِسْطية التي وصلت أوربا عن طريق العرب ؟ وفي أي تاريخ تمت ترجمتها ؟ وبواسطة من اطّلعت عليها أوربا المسيحية لأول مرة ؟ وما هو التأثير الذي كان لها في تاريخ الفكر المسيحي في العصر الوسيط ؟

وهذه هي الأسئلة التي حاول الاجابة عنها جوردان JOURDAIN في كتابه Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote [2].

كانت أسباب اللقاء بين الفكرين العربي الاسلامي والمسيحي موجودة بالقوة : محاولات متعددة علمية في المشرق وأخرى منافسات لها في الغرب، وبينهما أوربا الوسطوية تعيش تحت ظل سلطة الكنيسة والبابوات. وكانت مجالات الوصل متعددة أيضا وممكنة، دعا الى التطلع إليها أولا منع البابوات لعلوم الفلسفة، وثانيا حثهم على الاطلاع عليها لأسباب دعت إليها الضرورة واحتياجات مذهبية دينية. فكان اللقاء من الأندلس، وخصوصا طليطلة، وعن طريق صقلّية وممالك نَابُلي. وكانت العلاقات متعددة مع القسطنطينية ومصر وسوريا عن طريق الحملات الصليبية. وما زالت اليونان جزءا من أوربا قائما، ولغتها الاغريقية حية ترزق [3]، وكلها معطيات تجعلنا نستشف الحال الذي كان عليه المجتمع المسيحي قبيل هذه المرحلة من تاريخ الترجمات : صراع مذهبي داخل المجتمع المسيحي، ازدهار العلوم بالشرق والأندلس، قوة اللغة العربية حاملة الفكر اليوناني، علاقات سياسية وتجارية تربط بين أقطار الغرب والشرق، وهذه بذور كافية للقاح.

كانت الخطوة الأولى في هذه المرحلة، هي البحث عن العلوم النافعة للأبدان، فأول ما أثار اهتمام كونستانتان Constantin الافريقي و جبير Gebert و أدِلار Adelard و بلاطون د ريفولي Platon de Rivoli هو علوم الطب والحساب والفلك [4] .

وكان تأسيس ريمون Raymond رئيس أساقفة طليطلة لمجمع المترجمين الذي رأسه دومنيك كوندزلفي Dominique Gondisalvi عملا حاسما في تاريخ نقل العلوم العربية الاسلامية الى اللاتين (5)، إذ بعد هذا التأسيس ظهرت الترجمات الأولى التي أطلق عليها المختصون اسم « الترجمات الأولى الطليطلية »، وهي الترجمات التي قام بها دومنيك Dominique و Jean Avendauth (ابن داوود اليهودي) (6)، ثم بعدها تمت محاولات ترجمة ابن سينا، وبعد سنوات ترجم كل من جرار د كرِمون Jerard de Cremone و ألفريد مورلي Alfred Morly رسائل متعددة للكندي والفارابي. وعليه فقد ظهرت منذ منتصف القرن الثاني عشر، مؤلفات ذات أهمية كبرى في الفلسفة العربية لدى اللاتين. يقول رونان : « إنه في ذلك الزمان ما يكاد يظهر كتاب في المغرب والقاهرة حتى تسبقه شهرته الى باريس أو Bologne » (7). وقد نال ابن سينا شهرة لدى اللاتين، بل كادت أوروبا تعرف مذهبا اسمه L'Avicennisme latin في نهاية القرن الثاني عشر، كما دلت على ذلك أعمال كوندِزلفي Gondisalvi التي تعد وثائق أساسية تؤرخ للقاء الفكر المسيحي بالفلسفة العربية واليهودية قبل ابن رشد (8). ثم تألقت أسماء كان لها دورها المذهبي بجانب أعمالها المترجمة مثل م. سكوت M. Scot (القرن الثامن عشر)(9) وهرمان Hermman و ألبير Albert و طوماس Thomas الأكويني وغيرهم.

كما كان لجامعة باريس و Bologne وتولوز، ومونبلي، واكسفورد، وجامعة بادو، فيما بعد، خطرها الكبير على هذه الحركة (10). وقد كان ما بين القرن الثاني عشر والسادس عشر فترة شهدت ترجمة معظم العلوم العربية الاسلامية الى اللاتينية، بل أصبحت الفلسفة العربية المتمثلة في ابن رشد،

فلسفة الفكر اللاتيني خلال تلك الفترة، بل أصبحت موضوعا لمؤلفات قائمة الذات إما عرضا وإما نقدا مثل موسوعة ألكسندر د هال Alexandre de Hales (11) وأعمال روبير Robert و ألبير Albert و Thomas الأكويني (12) .

وبالرغم من الدراسات المتعددة لهذه الفترة، فإنه من اللازم مراجعتها للبحث عن العناصر الحقيقية المساهمة في إخراج هذه الترجمات. فبالرغم من رحلة متنوري الغرب وعلمائه من رجال الدين الى الشرق أو الأندلس، وبالخصوص الى طليطلة والمدن الجامعية الأخرى، حيث ازدهرت الدراسات الفلسفية ومجامع الترجمة (13). فإن العنصر الأساسي في هذه الترجمات كان بطبيعة الحال هم بعض المسلمين المتنصرين واليهود. فهم كانوا على اطلاع باللغة العربية كما سنرى فيما بعد. واتخذ منهم روبير دنجو Robert d'Anjou والفُنْسو العاشر (1252 ــ 1284) وفريدريك الثاني مساعدين للقيام بمهمة الترجمة. وبفضلهم اطلع ريمون مرتان Raymond Martin على المؤلفات العربية قبل أن تصل الى المدرسين أيامه (14)، ونكاد نقول إنهم وحدهم كانوا على علم بهذه اللغة، وإلا فلماذا حث ريمون لول Raymond Lulle ، أثناء مجلس الكنائس المنعقد بفيينا سنة 1311 ، كليمون Clément V على تأسيس مدرسة لدراسة اللغة العربية (15)، ولماذا انتقد باكون Bacon ، واتهمه بقلة معرفة اللغة العربية التي ينقل عنها (16) ؟. وهل هذا الانتقاد وهذا الشعور بالعجز أمام اللغة العربية هو الذي سيدفع الى خلق المرحلة الرابعة أي مرحلة النقل من العبرية الى اللاتينية ؟ وهل هذا الشعور بعدم الثقة في هذه الترجمات اللاتينية هو الذي جعل فريدريك الثاني يبعث بمؤلفات مترجمة الى أساتذة الجامعة الأكفاء لمراجعتها (17) ؟

ومهما يكن، فإن منهج البحث ومنطق التدرج في الموضوع يفرض

علينا أن نتطرق بايجاز، الى حلقة وصل هي نواة كل هذه الحركة، وأعني بذلك تبنّي اليهود، وخصوصا يهود الأندلس، الفكرَ العربي الاسلامي، والسير وراءه خطوة خطوة : فقد كان « سَعْدِيا كوْون » ممثلا لتيار الفقهاء العلماء المسلمين، إذ جمع بين الدراسات اللغوية والفقهية والأصولية، ونهج نهج علماء الكلام. كما نهج هذا النهج ابن مروان المقمص المتأثر بالأفلاطونية العربية، وكذا« سَلمون بن كبرول » و« يحيا بن بقودا ». ومثل النزعة الأفلاطونية المحدثة، « يوسف بن صديق »، و« يهودا اللاوي ». ومثل المدرسة الأرسطية « أبراهام ابن داود » و« موسى بن ميمون » و« ابراهيم ابن ميمون». كما ظهرت مدرسة تنتقد العلوم الفلسفية، ومن ممثليها «موسى ابن نحمان » و « هلل بن شموئل ». وانعكس الفكر الظاهري في مؤلفات « يوسف البصير » وتلميذه « يهوشوع بن يهودا ». وترددت النزعة الصوفية الاسلامية في الأعمال الكثيرة القبلية [18]. إذن فهو خط موازٍ لخط الفكر العربي : فقهاء أصوليون متكلمون أفلاطونيون أرِسْطِيون رُشْديون مناهضون للفلسفة، أو الغزاليون ثم القبليون أي المتصوفة. وكذلك ظل نحاة الأندلس اليهود تلامذة لمؤلفات النحو العربي، فيونا بن جناح وأبو زكرياء حيوح، لم يبتعدا عن التقسيم المعهود لدى النحاة العرب. ومصطلحات كتب اللمع والمستلحق والتسهيل لابن جناح هي مصطلحات المدارس النحوية العربية. ولم تخرج كتبهم المعجمية في تنسيقها وتبويبها، مثل كتاب الأصول لابن جناح، والاكرون لداود بن أبراهام الفاسي عن النسق المعجمي العربي [19]. وانتقل هذا التأثير الى المجالات الأدبية شعرا ونثرا، ذلك أن الأدب العربي في معظمه أدب دنيوي إنساني لن يتحرز اليهودي أو النصراني من الأخذ منه والاشتغال به. وقد أخذ الشعر العربي بقلوب اليهود، كما دل على ذلك أديبهم وشاعرهم موسى بن عزرا في كتابه الشهير « المحاضرة

والمذاكرة »، وهو كتاب خصّص الفصل الثالث منه ليبين أن الشعر عند العرب فطرة وعند غيرهم صناعة، وخصص الفصل الثامن لقواعد نظم الشعر العبري واتخذ فيه طريقة الشعر العربي منهجا ومبتغى [20] .

وشعراء يهود الأندلس مثل سلمون بن كبرول ويهودا اللاوي وابن عزرا، هم من أدخل أوزان الخليل وأوزان الموشحات الى الشعر العبري. كما أن القصيدة العبرية نهجت نفس نهج القصيدة العربية [21] . وكتب الحريزي خمسين مقامة تشبها بمقامات الحريري، أسلوبا وسجعا وغرابة في اللغة واستشهادات شعرية وغرابة في الشخوص [22] .

لقد أكد وجود هذا التوازي، كثرة المؤلفات الفلسفية والعلمية التي بقيت في لغتها العربية ولكنها ليست حلة الحرف العبري. ظلت هذه الحركة العلمية مزدهرة في الأندلس والغرب الاسلامي غير أنه كان لظهور الموحدين أثر كبير في مسيرة هذا الفكر، فبوصولهم الى الأندلس حدث حدثان كبيران، أحدهما هزة تعرضت لها الفلسفة عامة والرشدية خاصة [23] ، وثانيهما هزة حدثت في المجتمع اليهودي، عندما احتد الصراع بين العقلانيين والأحبار [24] ، ونتج عن هذا تغير المسرح وتغير اللغة، إذ انتقل اليهود مع إرثهم الفلسفي الغني الى اسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا، في رحلة طويلة ستنتهي في ايطاليا وفي دول أوربية أخرى. واضطر هؤلاء اليهود الى نقل كتبهم الخاصة وما حملوه من إرث عربي إسلامي الى اللغة العبرية كما سنبين فيما بعد، لأسباب منها :

1. انتقالهم الى مواطن لا تعرف العربية، فاضطروا الى نقل هذا الارث

إما الى أبناء جلدتهم أو الى رجال الكنيسة وبعض المتنورين، وتم ذلك عن طريق الترجمة الشخصية أو الترجمة الحرفية [25].

2. اهتمام العالم المسيحي بهذه الترجمات العبرية، ونقلها الى اللاتينية، سواء في اسبانيا نفسها كما في طليطلة في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، أو خارج اسبانيا، بجنوب فرنسا أو في بادو بايطاليا.

3. إن أقرب اللغات الى الأساقفة ــ وكانوا في حاجة الى علوم الفلسفة العربية ــ هي اللغة العبرية، لغة التوراة، فشجعوا على هذه الترجمة وقام بها بعضهم للأسباب المذهبية التي أشرنا اليها.

فما هي اذا هذه الأعمال التي غيرت المسرح وغيرت اللغة ؟

لا يسمح زمان هذا العرض ومادة الترجمة الضخمة التي كونت لباب كثير من فهارس المكتبات الغربية المختصة [26] وكثير من المؤلفات مثل أعمال ستانشنيدر Steinschneider [27] ورينان Renan [28]، ومونْكْ Munk [29]، وجل مؤلفات أستاذنا المرحوم ج. فاجدا G. Vajda .

كما لا يسمح الهدف الذي نقصده من بحثنا هذا، وهو إثارة ما نتج عن هذه الترجمات وليست الترجمات نفسها، بعرض كل الأعمال العربية الاسلامية التي نقلت خلال قرون طويلة. يقول مونْكْ : « لقد تُرجمت مؤلفات ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب، وكذا معظم المؤلفات العلمية المكتوبة بالعربية الى اللاتينية بواسطة اليهود أو بإملاء منهم، إما اعتمادا على

النصوص العربية أو على الترجمات العبرية التي كانت نقلا حرفيا للأصول... وقد حظى المترجمون اليهود برعاية فريدريك الثاني لأن المسيحيين كانوا عاجزين عن نقل الفكر العربي من أصوله لولا وجود هذه الترجمات العبرية» (29م) .

لقد ترجم اليهود على مدى قرون، كتبا فلسفية وعلمية عربية اسلامية مشرقية ومغربية. ونذكر بعض أسماء المترجم لهم لنستدل بها على نوع النقول والامتداد الزماني الذي احتوته، وسعة المنطقة الجغرافية التي شملتها هذه الترجمات. فمن بين المترجم لهم، قسْطا بن لوقا، وثابت بن قرّة، واسحق بن حُنين، وحنين بن إسحق، وأبو إسحق البطروجي، وأبو الحسن بن أبي الرجال، والفرغاني، وأبو إبراهيم بن يحيا الزرقلا، وابن الهيثم، والكندي، والفارابي، وابن سينا ، والرازي، وأبو القاسم الزهراوي، وإخوان الصفاء، وابن السيد البطليوسي، وأبو القاسم أحمد بن السفار، وأبو جعفر بن الافلح الاشبيلي، وابن باجة، وابن طفيل، والغزالي، وابن رشد (30) . وقد كان ابن رشد محور أعمالهم فقد ترجموا كل مؤلفاته الفلسفية الأرسطية، وجل أعماله الطبية وبعضا من كتب العقائد، بل أصبحت كتبه عندهم تأتي في المرحلة الثانية بعد التوراة إن لم تكن في بعض الأحيان قبلها، كما دلت على ذلك كثرة نسخ الترجمات العبرية وتعددها، في حين أنها كانت نادرة جدا في أصولها العربية في ذلك الوقت (31) . وجل هذه الأعمال تُرجم من اللغة العبرية الى اللغة اللاتينية كما دل على ذلك عمل « كالونيموس بن كالونيموس » الذي قام به في روما بعد ترجماته العبرية الأصلية (32) ، وجاكوب مانتينو، وأبراهام Balmes ، و Paul اليهودي، وكالو كالونيم، وغيرهم (33) . بل هناك من الباحثين من يبالغ ويرى أن كل ما نملك من أعمال ابن رشد اللاتينية، إنما أخذ عن الترجمات العبرية لا العربية (34) .

وجل الطبعات اللاتينية أيضا هي من أعمال يهود [35]. كما أن الترجمات اللاتينية المباشرة التي تنسب الى المرحلة الثانية كانت بمساعدة يهود، وربما اعتمدت نصوصا عربية مكتوبة بخط عبري [36]. و سْكوت Scot و هِرْمان Hermman كانا يعتمدان أيضا تراجمة يهودا. وجل الترجمات التي دعا اليها فريدريك الثاني كانت على يد يهود [37]

* * * *

وفي اعتقادنا أن لقاء الفكر العربي باللاتين، لم يتم عن طريق الترجمات من العبرية الى اللاتينية فقط، بل اتخذ له سبلا أخرى قد تكون أكثر فعالية وتفاعلا مع الفكر المسيحي، لأسباب تاريخية وحضارية لا يسمح العرض بذكرها. وأقصد بذلك مؤلفات الفلاسفة اليهود أنفسهم، سواء تلك التي ظلت في أصولها العربية مكتوبة بحروف عبرية، أو تلك التي ترجمت الى اللغة العبرية، وبالأحرى تلك التي ترجمت الى اللاتينية. وقد كانت دواعي هذه الترجمات كثيرة في مجتمع مسيحي وجد نفسه وجها لوجه أمام مجموعة بشرية يرى فيها خطرا على ديانته وتقاليده. فعبر هذا المجتمع عن معارضته لهذه المجموعة إما بالعنف الذي دعت اليه السلطات الدنيوية، أو بالمراسم الكنسية التي دعت الى محاصرة هذا الفكر « الملحِد » كما كانت تدعوه. ويكفي أن نتتبع تواريخ المجالس الكنسية وقراراتها، لنستشف أنها لم تكن تفصل بين خطر الفكر العربي الاسلامي والفكر اليهودي الذي تبنى آثاره وعلومه. وقد كان التفاعل متبادلا، خصوصا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، حيث نُقل العديد من المؤلفات اللاتينية، حتى العربية الأصل منها، الى اللغة العبرية [38] .

لقد استعدت أوربا المسيحية منذ بداية القرن الثالث عشر لهذه المجابهة، وخصوصا في جامعاتها، وعلى رأسها جامعة باريس. لم تكن هذه المؤسسة في بداية تأسيسها مركزا علميا ينشر العلوم من أجل العلوم، ولكنها كانت في نظر مؤسسيها مجنا يقي المسيحية. ولذلك أراد إنُّوسَانْتْ Innocent الثالث أن يجعل منها « محور الحقيقة التي تخدم الكنيسة... والقوة الروحية والأخلاقية التي لا تتمثل حقيقتها في باريس أو في فرنسا، ولكن في المسيحية قاطبة... إنها عنصر من عناصر الكنيسة العالمية »[39]. لقد كان هذا الوضع سببا في عناية رجال الدين بالكتب الفلسفية اليهودية التي رأوا فيها منهلا آخر قد يغري أتباعهم. وجاء هذا الصراع في كتاب « حسداي كرسكاس אור אדני (نور الله) الذي كتبه بالأسبانية[40]. كما أن هذا الصراع الفكري نفسه سيخلق صدعا داخل المجتمع اليهودي في جنوب فرنسا. وسيكون ابن ميمون وابن رشد محورا له، وستدور حوله الخصومة طيلة قرون، سواء في المجتمع المسيحي أم اليهودي[41].

إن كثيرا من المؤلفات اليهودية المكتوبة بالعربية بالحرف العبري، أو المترجمة من العربية الى العبرية أو المكتوبة أصلا بالعبرية، كانت انعكاسا كاملا للفكر العربي الاسلامي، كما رأينا سابقا : فأمانات واعتقادات سعديا كؤون، وكتاب الأنوار والمراقب يعقوب القرقصاني، والهداية الى فرائض القلوب ليحيى بن بقودا، وكتاب معاني النفس المنسوب اليه، وكتاب עולם קטן* (العالم الصغير) ليوسف بن صديق، والكوزري أو الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل ليهودا اللاوي. والاعتقاد الرفيع لابراهام بن داود، وكفاية العابدين لابراهام بن ميمون[42]. كلها آثار لا يمكن لها بطبيعتها أن تبقى مجهولة عن أعين الجدل المسيحي بعد المجابهة التي حدثت

بين الفكرين، ذلك أن هذه المؤلفات كانت إما عرضا للفكر العربي اليهودي مثل كتاب الأمانات والاعتقادات، وكتاب الأنوار والمراقب، وإما مؤلفات عقائدية جدلية مثل كتاب الحجة والدليل، وكفاية العابدين ، و מלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله)، وإما تقليدا لكتب كان لها أثرها في تاريخ العقائد مثل كتاب يحيا بن بقودا : فرائض القلوب.

والدليل على شهرة هذه المؤلفات هي ترجمة بعضها الى اللاتينية مثل كتاب العناصر، وكتاب الحدود والمراسيم لاسحق اسرائيلي القيرواني [43]. و מקור חיים (معين الحياة) لسلمون بن كبرول [44]. ودلالة الحائرين لابن ميمون. بل من هذه الكتب ما ترجم مبكرا الى الفرنسية القديمة، ونال شهرة في العصر الوسيط، مثل كتاب ابراهام بن عزرا « أوليات الحكمة » [45] ראשית החכמה.

* * * *

واذا كانت هذه المؤلفات اليهودية ذات أثر كبير في هذا اللقاء، فإنه من الحري أن يكون اللقاء أشد قوة في نوع آخر من المؤلفات، وأعني به المؤلفات اليهودية التي هي شروح وتعاليق على أعمال فلسفية عربية اسلامية، أو مؤلفات لباب محتواها كتب عربية اسلامية. ويطول الحديث اذا أردنا أن نتعرض بتفصيل لهذه المؤلفات. ويكفي أن نذكر بعض الأسماء وبعض العناوين، للافصاح عما نريد تبيانه. ومن بين هذه الكتب كتاب ابن فلقرا מורה המורה (دليل الدليل)، نقل فيه مؤلفه نصوصا كاملة في القضاء والقدر من كتاب مناهج الأدلة [45م] . وكتاب

ס"סגולות מלכים (كنز الملوك) لابراهام أبي كْدور وهو تقليد لمقاصد الغزالي. وشرح « كسبي » على أخلاق أرسطو وجمهورية أفلاطون، وقد نهل فيهما من منهل ابن رشد [46]. وكتاب עץ חיים (شجرة الحياة) لهارون بن ايلي القراء، وهو شبيه بكتاب الدلالة [47].

غير أن أعلام هذه المرحلة بدون منازع، هم اسحق البلاك (منتصف القرن الثالث عشر)، وابن جرسون (1288 ــ 1344)، وموسى النربوني (1362) [48]. فقد عكست مؤلفاتهم الخاصة، وشروحهم للغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون ــ والكثير منها ترجم الى اللاتينية ــ مدى تشربهم بهذه الثقافة ونقلها الى اللاتين.

فكتاب « البلاڭ » תקון הדעות أو تقويم مقاصد الغزالي، عرض مسهب للفلسفة العربية الاسلامية المتجسمة في الصراع الغزالي الرشدي، وبالتالي في الصراع بين أنصار ابن ميمون والأحبار. وكتاب ابن جرسون מלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) عرض للأرسطية العربية، يريد من خلاله أن يبين أن اليهودية لا تتناقض مع التفكير الفلسفي [49]. وكتاب موسى التربوني שלמות הנפש (كمال النفس) هو نقل كامل للفصل الأول من الشرح الأوسط على كتاب النفس لابن رشد. وباقي فصوله عبارة عن تلخيص لآراء هذا الفيلسوف في نفس الموضوع. كما أنه لم يزد على أن ردد في شرحه « لحي بن يقظان » نفس ما قاله ابن رشد في تهافته في موضوع العقل والنقل [50].

واذا كان ابن رشد رأس مذهب خلق صراعات عقائدية سواء في

المجتمع الاسلامي أو اليهودي أو المسيحي، فإنه كان القدوة الأولى لهؤلاء الفلاسفة اليهود الذين ذكرنا أسماءهم. إذ يعتبره موسى التربوني : « الحكيم الانساني الذي قوم أحسن التقويم، كل آراء أولئك الذين حادوا عن طريق من وضع أس العلوم (أرسطو)، وعمل على أن يصل بها الى قمة كمالها في الفلسفة، والذي وفق بين حقيقة الدين والحقيقة نفسها » [51]. بل وصل به تقديره له الى حد التقديس، إذ أطلق على كتابه « تهافت التهافت »، كتاب العهد ס"הברית وهو الاسم الذي يطلقه اليهود على كتاب التوراة [52]. كما أن ابن جرسون لا يعرف الفلسفة الأرسطية إلا عن طريق ابن رشد. وكما أصبحت شروح ابن رشد جزءا لا ينفصل عن طبعات أرسطو، أصبحت مؤلفات ابن جرسون جزءا لا ينفصل عن أعمال ابن رشد. وقد شرح ابن فلاقرا أسباب عناقهم هذا للرشدية، فقال في مقدمة كتابه « دليل الدليل » : « إني رأيت أن فكر الفيلسوف، ويعني ابن رشد، لا يختلف أبدا عن فكر علمائنا طاب ذكرهم » [53].

* * * *

إذن فمسار الفكر العربي الاسلامي اليهودي كان من العربية الى الاسبانية أو القشتالية الى اللاتينية، أو من العربية الى العبرية ثم اللاتينية ترجمة أو إبداعا. هذه حقيقة ثابتة، ولكن هل لنا أن نتساءل، لماذا ترجمت نصوص عربية من العبرية الى اللاتينية مع أنه سبق لها أن ترجمت مباشرة الى اللاتينية ؟

نعتقد أن أسباب هذه الاعادة لا يمكن تفسيرها إلا مما يأتي :

أ ــ جل الأعمال المترجمة كانت خصوصية، وكانت محصورة بين أيدي أشخاص معينين، وظلت غالبا قابعة في مكتبات الأديرة وبين أيدي رجال الدين، ولم يرغبوا في إشاعتها.

ب ــ إنه كان من السهل في تلك الفترة إعادة ترجمة نص من النصوص، في حين يصعب العثور على نسخة من ترجمة سابقة.

ج ــ غموض النصوص المترجمة وابتعادها عن الأصول، خصوصا اذا ما علمنا أن هذه الترجمة، كانت عبارة عن تفسير لنص عربي يمليه مترجم يهودي أو مسلم بالأسبانية أو القشتالية، ثم ينقله مترجم ثان الى اللغة اللاتينية (54). وفي أحسن الأحوال كانت الترجمة حرفية، وغالبا ما يجهل المترجم كثيرا من المصطلحات فيتركها في أصلها (55). وتختصر هذه العملية في ترجمة حرفية من العربية الى الأسبانية أو القشتالية ثم ترجمة حرفية من هذه الأخيرة الى اللاتينية (56). وعندما كان المترجم يعجز عن فهم لفظ ما، فإنه كان ينقله كيفما اتفق. كما كان يختفي وراء غموض النص في ترجمته ويترك القارىء يبحث عن المعنى بنفسه (57). وأخطر ما كان في هذه العملية، هو حذف أجزاء أو فقرات كاملة من نصوص مترجمة، تسبب حذفها في إشاعة أخطاء فادحة مثل نشر مقاصد الغزالي في الترجمة اللاتينية، دون مقدمة مؤلفه، فعدّ اللاتينُ تلك الأفكار التي أراد الغزالي انتقادها، آراءه الخاصة به، وهذا ما سيحول الغزالي إلى غزالي آخر (58).

فهل كانت هذه الأسباب مجتمعة هي التي دعت الى اعادة الترجمات من اللغة العبرية الى اللاتينية ؟ وهل أزالت هذه الترجمات العبرية

نفسها هذا الغموض وأوضحت النص الفلسفي العربي ؟ لا نعتقد ذلك. فقد كانت هذه الترجمات هي بدورها حرفية الى أبعد الحدود، وبقيت المصطلحات العربية في أصولها الأولى، وحاول المترجم الابقاء على الجذر العربي المشابه صوتا للجذر العبري ولو كان المعنى يختلف أو كان متناقضا. بل خرج المترجم العبري عن قواعد النحو العبري، فخلق نحوا جديدا هو عبارة عن نحو عربي « معبّر ». ولم يكن المترجم يكلف نفسه عناء البحث عن العبارات النادرة الاستعمال، بل كان يتركها كما هي (59) .

ولا يكمن خطر هذه الترجمات في الأسباب التي أشرنا اليها أعلاه، أو في حرفيتها المتطابقة، بل يكمن في حذفها فقرات كاملة لا يمكن فهم النص بدونها، وفي تغييرها الشواهد العربية، ليصبح النص العربي الاسلامي مألوفا لدى القارىء اليهودي. فآيات القرآن تصبح آيات توراتية، وأحاديث الرسول تتحول الى أقوال مأخوذة من التلمود أو المدرشيم، والأقوال العربية السائرة والأشعار تتحول الى أقوال ومأثورات السلف اليهودي، واسم الجلالة أو اسم النبي يصبح أحد الحكماء. واسم محمد يصبح موسى، واسم علي بن أبي طالب أو أبي بكر أو أي عَلَم من أعلام التاريخ الاسلامي، يصبح داود أو رؤوفي، وقد يبقي المترجم على نص آية قرآنية أو حديث، اذا لم يجد من ذلك بدا، وعندها يصبح النص القرآني أو الحديثي قولا من أقوال الحكماء. والأمثلة على هذا النوع كثيرة ومتعددة، سواء في كتاب الخطابة أو الشعر أو جمهورية أفلاطون، أو تهافت التهافت لابن رشد، أو ميزان العمل والقسطاس المستقيم للغزالي وغيرها (60) .

لقد هالنا ما يمكن أن يحدثه هذا التغيير الخطير الذي رأيناه في

مخطوطات مترجمة الى العبرية اطلعنا عليها. ولذلك نضع السؤال التالي : اذا اعتمد الفلاسفة اليهود، خصوصا جيل البلاك، وابن جرسون، وموسى التربوني هذه الترجمات، فأي فكر رشدي سيكون موضوع تحليلهم وأحكامهم ؟ وأي غزالي سيكون بين أيديهم ؟ وبالتالي أي فكر عربي اسلامي تناولته كتبهم بالنقد لينقل فيما بعد الى العلم اللاتيني ؟

لقد وصم النص الأرسطي دائما بالغموض، وظل المطلب الأسمى هو توضيحه وازالة الغموض عنه، ألم يَدْعِ يوسف بن عبد المؤمن الموحدي ابن رشد الى ازالة هذا الغموض [61] ؟ ألم يُعد فريدريك الثاني نفس المطلب فى رسالته المشهورة سنة 1232 [62] ؟ ألم تكن طبعات القرن الثالث عشر اللاتينية المشوشة هي التي دعت نيفوس Niphus و زِمارة Zimara الى اعادة تصحيحها لتصبح مفهومة ؟ ألم يكن نجاحهما القليل هو الذي دعا الى اعادة الترجمة من العبرية الى اللاتينية في القرن السادس عشر [63] ؟ وهل أنقذت هذه الترجمة اللاتينية المنقولة عن العبرية النص الأرسطي أو الرشدي أو نصوص الفلسفة العربية الاسلامية الأخرى وأزالت عنها غموضها ؟

لقد كانت هذه الترجمات أشد غموضا أو كما قال رونان : « barbares » [64] .

* * * *

أعتقد أن الجواب عن هذه الأسئلة أصبح واضحا مما فسرناه أعلاه. والغريب أن مونك ، ولا يشك في مصداقية أحكامه في هذا الموضوع،

يقول : « إن الفضل في ترجمة بعض كتب ابن رشد الى اللاتينية يرجع الى اليهود ... »، ويضيف : « واذا كانت الترجمات اللاتينية الأخرى تشكو بعض الاضطراب، فإنه يمكننا تقويمها بالرجوع الى الترجمات العبرية، وهي ترجمات شديدة الدقة وصائبة » (65) .

إن هذا الحكم الذي أصدره مونك في حق الترجمات العبرية التي تناولت الفكر العربي الاسلامي غير صحيح، ولا ندري، هل كان نتيجة لدرس سريع غير متأن ، أم كان نتيجة لعاطفة انسانية ؟ ونحترم الانسان في عواطفه .

إن ما توصلنا اليه من نتائج أثناء اشتغالنا بمخطوطات عبرية متعددة وفي مواضيع مختلفة، وإن مقارناتنا لهذه المخطوطات بأصولها العربية، دل على أن ما قاله مونْكْ لم يكن صحيحا. وقد مكننا هذا الاشتغال بوضع عديد من الملاحظات هي :

أولا : إن اللاتين حاكموا الفلسفة العربية الاسلامية انطلاقا من النصوص اللاتينية، وهي نصوص ترجمت من العبرية أو اعتمدتها، وفيها ما فيها، فلا بد إذن من أن يتهموا الفكر العربي الاسلامي بعدم فهمه للفكر اليوناني والعجز عن هضمه بل وبتشويهه.

ثانيا : إن مفكري عصر النهضة، لا بد وأن تزعزع ثقتهم في ابن رشد، مع أنهم قالوا فيه « إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو » (66) .

ثالثا : إن هناك نصوصا عربية اسلامية في ترجمات لاتينية أو أجنبية، وعلينا أن نعود اليها لمقارنتها بالأصول، لنبين أن ما فيها من خلل لا يرجع الى طبيعتها، بقدر ما يرجع الى طريقة ترجمتها.

رابعا : إن هناك نصوصا ضاعت أصولها العربية، ولم تبق منها إلا ترجمتها العبرية فعلينا أن نخرجها، وأن نتخذ الحيطة في إخراجها انطلاقا من ملاحظاتنا السابقة.

خامسا : يجب الرجوع الى النصوص العبرية نفسها، للتأكد من محتوياتها دون الاعتماد على ما ذكرته الفهارس المختصة، وقد تأكدنا من أغلاطها في مناسبات مختلفة.

سادسا : علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، عندما نحقق نصا من النصوص العربية الفلسفية، الترجمة العبرية عندما تكون موجودة، فقد تضيف الكثير الى النص العربي.

سابعا : علينا أن نخصص بحثا خاصا بمقارنة تواريخ هذه المخطوطات، سواء العبرية أم اللاتينية، للفصل في أمر تداخل المرحلتين الثانية والثالثة (67).

ولا يمكن أن يتم هذا إلا اذا تكاثفت الجهود لاعادة أو بداية كتابة تاريخ الترجمات، خصوصا في مرحلتيها الثالثة والرابعة، وذلك انطلاقا من النصوص نفسها في لغاتها الثلاث أي العبرية واللاتينية والعربية.

ولا يمكن لفرد واحد أن يقوم بهذا العمل الأساسي الذي سيمكننا من

ازالة كثير من الغموض والخلط عن أهم فترة من فترات تاريخنا وحضارتنا. بل يجب أن تتضافر جهود عديد من الاختصاصات والمؤسسات اذا ما أردنا أن يبلغ هذا العمل مبتغاه. وقد نكون نحن المغاربة أقرب الناس الى الرغبة في القيام بهذا العمل، لأننا ورثته، إذ ورثنا مع ما ورثناه من آثار حضارية أندلسية.

---

* المؤلفات المعنونة بالعبرية كتبت أصلا بالعبرية .

(1) نظر :

Khalid Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique.
. Beyrouth : 1948.

Ibrahim Madkour : L'Organon d'Aristote dans le Monde arabe. Ses traductions, son étude ses applications 2² édition, Paris, J. VRIN : 1969

(2) Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des conmmentaires Grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouvelle édition, Paris M.D. cccxLIII = جوردان

وقد كرر نفس الأسئلة H. Bédoret في بحثه :

Les premières traductions Tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi. Revue Néoscolastique de philosophie, T. 41, 1938, 80-97. = الترجمات الأولى

(3) ابن رشد = E. Renan ; Averroès et l'Averroïsme (œuvres complètes), T. III, Paris (1852) 166

(4) وهو نفس المنهج الذي اتبعه العرب. إذ بدأ العباسيون بترجمات العلوم الرياضية والمنطقية. وبدأت الترجمات

في الأندلس بعلوم الفلك فالرياضيات ثم الطب حتى منتصف القرن الثاني عشر. انظر ابن رشد 166. الترجمات الأولى 81.

(5) جوردان 108. تولى Raymond مهامه الدينية بين سنتي 1125 و 1152. انظر كذلك :
Luis Suarez Fernandez, les juifs espagnols au Moyen Age. Gallimard, 1983 p. 82.

(6) الترجمات الأولى 81.

(7) ابن رشد 165 و جوردان 78.

(8) E. Gilson, la philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV siècle. 2e édition. Paris 1962 p. 379.

(9) انظر بعض أعمال Scot في ابن رشد 168. وانظر كذلك فيما يتعلق بحركة الترجمة اللاتينية :
P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. Paris, T. I 1933, T. II 1934.

(10) Stephen d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours. Paris T. I, 1933.
Gilson, philosophie, p. 392 - 393.
وكذا E. Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant, Paris 1981, p 394.

(11) انظر Repertoire ج 2 ص 15.

(12) Libellus Contra ecs qui dicunt quad post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. V. Alberti opera édition de Jammy, T.V. p. 218 et sv. Summa théologice pars II, tract XIII, quoest, 78 membr 3 (app T. XVIII) p 379 Saint Thomas : Opusculum de vnitat intellectus contra averroistas (opéra omnia, édition de Rome, T. XVII, Fol 1003.
وابن رشد 180 — 181.

(13) رحل كل من Constantin l'Africain و Adelard de Bath إلى الشرق و Gerbert (Silverstre II) و G. de Crimone و M. Scot إلى طليطلة. بل لم يوجد مفكر مسيحي في هذه الفترة لم يرحل إلى الأندلس للدراسة بها أو نقل ما بها من علوم فلسفية عربية اسلامية. انظر ابن رشد 177 وجوردان 95 وما بعدها.

(14) عاش Raymond Martini بين هؤلاء اليهود في Aragon و Provence. ابن رشد 196. وتعرض Munk في كتابه : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1955, p. 488.
لعناية فردريك الثاني بالتراجمة اليهود. انظر أيضا الترجمات الأولى وجوردان 150.

(15) ابن رشد 202.

(16) نفس المرجع 170.

(17) جوردان 163.

(18) G. Vagda : Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Paris, 1947
(الفصول الثاني إلى السادس و ص 197) وانظر أيضا : Les études de philosophie juive du Moyen Age de Juluis :
Guttmann, Hebrew Union college Annual. V. XLIII, 1972, pp. 125 - 147.

(19) انظر مقدمة J et H. Derenbourg كتب ورسائل لابي الوليد بن جناح القرطبي Paris M. DLLL XXX نشر Derenbourg أيضا كتاب اللمع لابن جناح، كما ترجمه إلى الفرنسية M. Metzger بعنوان Paterres fleuris.
Bibliothèque de l'Ecole des Haute Etudes (81) Paris 1889.
أما معجم ابن جناح كتاب « الأصول » فقد نشر بعناية A. Neubauer. The Book of Hebrew Roots (Kitab Al-Usul), By Abu l-Walid Marwan Ibn Janah. Amsterdam Philo Press 1968.
ونشر الاكرون (معجم) ابراهام الفاسي S. L Skoss.
The Hebrew-arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jami' Al-Alfaz (Agron) of David Ben Abraham Al-Fasi.
Yale Oriental Series, Researches XX, XXI, New Haven (1936-45)

(20) كتاب « المحاضرة والمذاكرة » نشر A. S. Halkin
Kitab Al-Muhadra wal-Mudhakara (Liber Discussionis et Commemorationis)
(Poetica Hebraica) Hierosolymis MCMLXXV.
انظر مقالنا حول هذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ــ الرباط عدد 10 ص 65.

(21) نشر ديوان شلمو بن كبرول H. N. Bialik et Y. H. Rabnitzki
שיר שלמה בן יהודה כן גכרול
(شعر شلمه بن يهودا بن كبرول) تل ــ أبيب 1928.
ونشر شعر يهودا اللاوي بعناية H. Brody
Diwan des Jehuda HaLévi, Berlin 1894. (ثلاثة أجزاء)

وقد وضح أثر الشعر العربي كل من دن بكيش في كتابه : שירת החול ותורת השיר ירושלים 1970. وح. شيرمن في كتابه : השירה העברית בספרד ובפרובאנס ירושלים-תל-אביב תשס״ו وانظر في موضوع تقنية الشعر اليهودي كتاب :

H. Zafrani : Mille ans de vie juive au Maroc. G. P. Maisonneuve et Larose. Paris. 1981.

(22) יהודה אלחריזי תחכמוני הנובר 1925. (المقدمة)

فيما يتعلق بمصادر مقامات الحريزي انظر مقال ש.מ.שטרן :

מקורה העברי של מקאמת התרנגול ; תרביץ י״ז 1946 87 — 100.

(23) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب تح. سعيد العريان... ط. أولى 1949، ص 305.

ومحمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر السادس ص 30. وانظر الرسالة التي بعثها الخليفة في هذا الشأن إلى مراكش ص 26.

(24) كان الصراع حول ابن ميمون والفكر الفلسفي مادة خصبة سجلتها كثير من الكتابات والرسائل مثل كتاب ابرهام بن ميمون وكتابات ابناء تبون.

انظر Charles Touati

La Pensée philosophique et théologique de Gersonid, les éditions de minuit, 1973, p. 17 sv.

انظر كذلك ما جدّ في هذا الموضوع في مقال

א.שוחט : ברורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב״ם

ציון שנת ל״ו חוב א-ב

Zion V XXXVI. 1-2, 1971.

وانظر مساهمتنا في ندوة الغزالي، كلية الآداب — الرباط 52 — 27 سبتمبر 1985 :
« النصوص الغزالية في اللغة العبرية، الغزالي والصراع العقائدي اليهودي في العصر الوسيط.»

(25) كان المترجم يترجم لنفسه أو بطلب من الغير، وكثيراً ما نجد في مقدمات هذه الترجمات : « ...فقد ترجمت كذا بطلب من بعض الأصدقاء... أو بطلب من فلان. » فزرحيا هَلِفي ترجم تهافت الفلاسفة بطلب من دون بنفنيست بن لبيا. وكان كثير من الترجمات يتمّ بطلب من رجال الدين أو بوازع من السلطات الدنيوية نفسها كما رأينا.

(26) على سبيل المثال :

- H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Codices I - 115.
  Bybliotheca Vaticana. MCMLVI.
- Elkan Nathan Adler, catalogue of Hebrew Manuscripts in the collection of...

Cambridre. At. the University Press 1921
• A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location...
American Academy for Jewish Research. New-Yourk 1973.
• L. Fuks, PH. D..., Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam
Public collections. Leiden, EJ. Brill 1973
• D. S. Loewinger and D. D weinrgb, catalog of the Hebrew Manuscripts in the library of
the Juedisch - theologisches seminar in Breslav
otto Harrassowitz. Wiesbaden 1965
• De-Rossi, Mss. codices Hebraici Biblioth. I.B de Rossi
vol. I, II, III. Parmae 1803
• A. Zacharias Schwauz, Die Hebraicschen Handschriften der Nationalbibliothek.
in Wien, Leipzig 1925.
• M. Steinschneider, Die Hebraeichen Uebersetzungen des Mittelaters Und (27)
Die Juden Als Dolmestscher 1956
Akademische Druck-U Verlagsantalt Graz
• Die Handschriften-Verzichnisse der Kong lichen Bibliothk Zu Berlin
Berlin T. I (1878) T. II (1897)
• Die Hebroeischen Handschriften der K. Hof-Und staatsbibliothek in Muenchen...
Muenchen, 1875.
• Catalog der Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek ZU Hamburg...
Hamburg. Otto Meissner 1878.
• Catalogus Codium Hebraeorum. Bibliothecae Academiae lugduno-Batavae... Apud E. J
Brill. MDCCLVIII.

• E. Renan, Averroès et l'Averroisme. Calmann-Lévy. Paris (1949) (28)
Les Rabbins français. Imprinationale. Paris M. DCCC LXXVII.
Ecrivains juifs français du XIVe siècle. Imp. Nati. Paris M. DCCC XIII = الأدباء

• S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe ; Paris : J. Vrin 1955 = مونك (29)

(29م) مونك ص 335 و 488.

(30) راجع هذه الأسماء في الفهارس المذكورة أعلاه.

(31) مونك ص 431 — 433. ابن رشد ص 77.

(32) ترجم كلونيموس بن كلونيموس ما ترجمه من العربية إلى العبرية بين سنوات 1307 و 1317. ثم انتقل إلى روما وبها ترجم ما ترجمه إلى اللاتينية، ولا شك أنه اعتمد ترجماتها العبرية السابقة. انظر الأدباء ص 74 — 75.

(33) ابن رشد ص 287 وما بعدها.

(34) انظر على سبيل المثال Bibiographie Universelle, Paris. 1843 (Averroés)

(35) الأدباء ص 428 و 454.

(36) خصصنا موضوعا لهذا البحث سينشر عما قريب. انظر مقدمة تحقيق تلخيص كتاب النفس لارسطو، لابن رشد. تحقيق عبد القادر بن شهيدة وأحمد شحلان (سيصدر قريبا).

(37) مثل Raymond Marti. جوردان ص 164.

(38) ترجمت كثير من الآثار العربية من اللغة اللاتينية إلى اللغة العبرية، وخصوصا في القرن السادس عشر. ويفسر ليون يوسف (كركسون) أسباب هذه الترجمات في مقدمة شرحه للكتاب التاسع من المنصوري للرازي. من هذه الأسباب قلة كتب الطب في اللغة العبرية في وقته، ورداءة ترجمة ما يوجد منها.

(39) انظر رسالة Grigorie IX في هذا الموضوع في كتاب Les Sources, Gilson ص 395 — 396. وانظر أيضا دور الجامعة في هذا الصراع في : La Philosophie لنفس المؤلف.

(40) الأدباء ص 740 و 750.

(41) La Pensée de Gersonide ص 20. نشر الكتاب بفيينا سنة 1859.

(42) نشر الأمانات والاعتقادات بعناية S. Landuer بليدن 1880.
ونشر كتاب القرقصاني على يد Leon Nemoy بنيويورك 1939 — 1943.
وأخرج معاني النفس Goldziher بيرلين 1907.
وكتاب العالم الصغير S. Horowitz עולם קטן 1903, Breslau
وحقق كتاب الكوزري H. Hirschfeld بلندن 1931.
ونشر S. Weil كتاب الاعتقاد الرفيع بفرانكفورت 1852.
كما اخرج كتاب كفاية العابدين مع ترجمة انجليزية S. Rosenblatt

The high ways to perfection of Abraham Maimonides. vol. I, New-York, 1927, vol II, Baltimore, 1938.

(43) • Isaac Israeli, Kitab al-Hudud wal-Rusum éd. Hartwig Hirschfeld JQR 15 (1902-1903), 689-693.

وترجمته العبرية ספר- הגבולים

éd Hirschfeld in Festschrift Zum 80 Geburtstag M. Steinschneider, Leipzig 1896.

وترجمته اللاتينية : Liber Definitionum, in Omnia Opera Ysaac, Lyon 1515.

كتاب العناصر ספר היסודות طبعة S. Fried Drohobycz 1900

وترجمته اللاتينية : Liber de Elementis, in Omnia Opera Ysaac, Lyon 1515.

(44) نشرت مقتطفات منه لابن فلقرا. ونشر مع ترجمة فرنسية في القسم الأول من كتاب مونك المذكور اعلاه.

ونصه اللاتيني : Avicebrol, Fons Vitae (latin traus. by Hispalensis)

éd. C. Baeumker, Monasterri A schendorff, 1895.

(45) ראשית חכמה نشر بعناية M. David برلين 1866.

(45م) מורה המורה : שם טוב בן פלקרא طبعة Pressburg 1837 128 — 129.

(46) انظر في موضوع يوسف كسبي، ابن رشد ص 160. ويعتبر كتاب شجرة الحياة ذا اهمية كبرى لمن يؤرخ للفلسفة العربية. فهو اكثر تفاصيل من كتاب دلالة الحائرين في هذا الموضوع. ونشر في لايبزك سنة 1841.

• Aharon ben Elia's au Nikomedien des Karaers, System der Relgions philosophie - Leipzeig 1841.

(47) مونك ص 506.

(48) • G. Vajda, Isaac Albalag averroiste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris : Vrin 1960.

• CH. Touati, La Pensée philosophique... Paris 1973.

(49) انظر فيما يتعلق بموسى التربوني مونك ص 502 .

מלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) Leipzig 1866.

(50) مونك ص 505، وتهافت التهافت، الترجمة العبرية، مخطوطة المكتبة الوطنية رقم 916، الورقة 13 ظ.

(51) אגרת על סעודר קמא نقلا عن Touati ص 91. ويشير المؤلف إلى أن الناشر حذف النص المذكور اعلاه : Jewish Medieval and Renaissance studies. Cambridge (Mss) 1067, 260.

(52) شرح على كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، المكتبة الوطنية المخطوطة رقم 956 الورقة 152 ظ.

(53) מורה המורה (دليل الدليل) ص 6 — 7 وكذا ص 8

(54) جوردان ص 217. و Les juifs espagnols ص 83.

(55) جوردان ص 19.

(56) Gilson, La philosophie ص 377.

(57) ابن رشد ص 167.

(58) مقال D. Salman.
Algazel et les Latins, Archive d'histoire doctrinale et Littéraire de Moyen Age. 10-13 . 1935. 36.

(59) لخص صموئيل المرسيلي مصاعب الترجمة في ما يأتي :
ا — أنه لم يكن يعرف العربية بما فيه الكفاية
ب — أنه وجد عبارات نادرة الاستعمال فلم يفهمها فتركها دون ترجمة.
ج — أن النص الذي اعتمده كان سيئا في أصله. انظر الأدباء ص 209.

(60) نقوم حاليا بدراسة شاملة لمخطوطات ابن رشد والغزالي، وسننشر قريبا تحليلا قمنا به للترجمة العربية لتلخيص كتاب الشعر لابن رشد، وميزان العمل للغزالي.

(61) المعجب ص 242 — 243.

(62) انظر الرسالة في كتاب جوردان ص 156 — 162.

(63) ابن رشد ص 285 — 286.

(64) نفس المرجع ص 287.

(65) مونك ص 440.

(66) ابن رشد ص 63.

(67) Les juifs espagnols p. 84

نقل الفكر العربي إلى أوربا اللاتينية

فؤاد سزكين

إن قضية نقل الفكر العربي إلى أوربا وأثر العلوم العربية فيها ــ موضوع هذه المحاضرة ــ ليست قضية جديدة. فقد ابتدأ النقاش فيها في أواسط القرن الماضي على نطاق ضيق ثم في العقد الثالث من القرن الحالي بصورة مركزة، ولا يزال يحتفظ بحيويته كما لا تزال هذه القضية مادة جذابة يدرسها ويبحث فيها مؤرخو العلوم الحديثة، بغض النظر عما جرى من العمل لفهرسة الترجمات من العربية الى اللاتينية واللغات الأوربية الأخرى. ولعل المفكر الغربي أرنست رينان (Ernest Renan) كان أول من استعمل كلمة Arabisme (الاستعراب) للتعبير عن الاشتغال بهذه القضية، ثم أخذ المستشرقون الألمان في استعمال كلمة Arabismus للتعبير عن مرحلتي الأخذ والتمثل (Assimilation, Reception) معا. إن النتائج التي توصلت اليها

الأبحاث الحديثة قيمة، لكنها لم تجد طريقها الى كتب تاريخ العلوم العام ولم يكن لها أثر يذكر في تصحيح معرفة المثقفين عن نصيب الحضارات المختلفة في التراث العلمي المشترك للبشر، وتغيير ذلك التصور القائم على التعميمات المبسطة الشائعة المتوارث من عهد كانت تؤلف فيه كتب تاريخ العلوم في ظروف أخرى، ومن منطلقات تختلف عما هي عليه اليوم. إن هذه المرحلة من تطور الفكر الانساني ــ موضوع الحديث ــ ليست الوحيدة التي نفتقد الحكم التاريخي الصائب عليها، بل إن مختلف مراحله كان الحكم عليها جائرا بحق بعضها، مبالغا في تقدير أهمية بعضها.

إن مما يصعب على الانسان المعاصر قبول نتائج الدراسات في أثر العلوم العربية والاسلامية على انتقال أوربا من القرون الوسطى الى العصر الحديث هو بالدرجة الأولى ذلك التصور المعتاد عن مرحلة أطلق عليها فيما بعد تعبير « النهضة ». إن مفهوم هذه الظاهرة المتصورة يتضمن تجاهل القرون الوسطى مطلقا مما لا يبقي بطبيعة الحال أي مجال للاعتراف بالدور الذي لعبه العرب في تاريخ الفكر الانساني، بل إن هذا الموقف المعاند أدى الى مكافحة كل ما ينسب اليهم أو يحمل اسمهم وكل من يدافع عن مكانتهم. إن هذا التيار العدائي الذي ابتدأ في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي واستمرت حدته لبعض قرون وجد عند المستشرقين الألمان في السنين الأخيرة تسمية (Antiarabismus)، أي مناهضة العرب والعربية. بيد أنه كان هناك أيضا علماء منصفون دافعوا عن مكانة العرب ودورهم في استيقاظ العالم الغربي وتطوير اعتماد الانسان على عظمة العقل الموهوبة له. إن ظهور هذا التيار الدفاعي لم يتأخر عن الأول كثيرا واستمر الى أواخر القرن التاسع عشر. فمن سار في هذا التيار من المشاهير الشاعر الألماني جوته Johann

Walfgang Goethe وفون هومبلدت Alexander von Humboldt الجغرافي؛ وإرنست رينان بكتابه الرائع Averroes et l'averroisme الذي حاول أن يبين فيه دور العرب والمسلمين في الانتقال من القرون الوسطى الى العصر الحديث. لكن عدد المدافعين كان قليلا فلم يتمكنوا من تغيير ما رسّخه حاملو فكرة النهضة التي لا تزال تحتفظ بمكانتها القوية في الكتب المدرسية وكتب تاريخ العلوم العام الى حد بعيد. ولم يقو التشكك في صحة هذه الفكرة ولم تتبلور الاعتراضات عليها إلا في أواسط القرن الحالي. فأذكر مثلا ما كتبه الفيلسوف الفرنسي جيلسون (Etienne Gilson) خاصة في مؤلفه (Héloise et Abélard) ملمحا الى ما حصل في نشوء هذه الفكرة من التصنع والتعسف حيث يسميها la renaissance des professeurs أي « نهضة أساتذة الجامعات ». وهو يرى أن معنى النهضة ليس مطلقا بفرضية تاريخية يُحكم على درجة صحتها بالوقائع، وإنما يحكم عليها بوجهة النظر المبدئية ولذا فهي لا تحتمل المناقشة. وليست الوقائع هي التي أملت المبدأ الأساسي لها وإنما ينشأ هذا التعريف للنهضة من أعماق العواطف التي تُملى منها الوقائع .

ويقول جيلسون أيضا « في مقابل الواقع التاريخي الذي يستبعده الانسان أو يطرحه جانبا ينشأ واقع آخر مصطنع مزور يختلقه الانسان ثم ما يزال يشرح ويؤول الى أن يعتمد عليه في استنكار كل الوقائع الأخرى التي لا توافق البناء الوهمي » (1) .

إن هناك عاملا آخر في الموقف المتشكك في القرن الحالي ازاء دور العرب والمسلمين في تطور المرحلة التي تسمى بالنهضة، ألا وهو أن تاريخ العلوم العام وهو يتمسك بالتصور المعتاد الموروث من القرنين الأخيرين

لا يتجاهل دورهم في تطور هذه المرحلة فقط، بل مكانتهم أيضا في تطوير العلوم التي ورثوها من الأمم الأخرى السابقة. وكما قلنا فقد وصلت دراسات المستشرقين في القرنين الأخيرين الى نتائج قيمة لكنها بقيت محصورة الأثر على آراء الزملاء المختصين، ولم تجد حظها في الكتب المرجعية لتاريخ العلوم العام كما كان ينبغي. إلا أن هناك استثناء هامّا يجب علي ذكره بكل احترام وتقدير ألا وهو كتاب جورج سارطون (George Sarton) بعنوان « مدخل الى تاريخ العلوم Introduction to the history of science » الذي استغرق تأليفه الفترة من 1927 الى 1948 م في خمسة مجلدات ويعتني بتاريخ العلوم عند مختلف الأمم من البداية الى القرن الرابع عشر الميلادي. لقد استطاع سارطون أن يأخذ في الاعتبار دراسات المستشرقين المختصين بالعلوم الاسلامية الى حد بعيد، لكن هذا الكتاب أيضا مؤلف مرجعي قليل الشهرة في محافل غير المختصين.

إن المحاضر في دور المسلمين في المرحلة التي تسمى بالنهضة وما يليها لا يجوز له ــ والحال كهذه ــ أن يتوقع من كل المستمعين قبول ما يعرضه دون أن يتأكد من أن ظروفهم وواجباتهم الاختصاصية قد سمحت لهم بالاطلاع بما فيه الكفاية على نتائج الدراسات والأبحاث الحديثة. فاسمحوا لي أن أعرض عليكم بكل ايجاز ما أراه ضروريا لبناء كلامي عليه آملا أن أسعد بالتحدث اليكم بالتفصيل في فرصة أخرى.

إن المجتمع الاسلامي أقام في مدة قصيرة دولة عالمية تضم في اطارها بيئات علمية عديدة متوارثة من شعوب متعددة. ووجد أفراد هذه البيئات ــ سواء أكانوا معتنقين للاسلام أم لا ــ وجدوا في المجتمع الجديد ظروفا صالحة أحسن من ذي قبل للاتصال والتأثير المتبادل فيما بينهم وللقيام

بدورهم أساتذة للمسلمين في الفلسفة والعلوم الطبيعية. وابتدأت بذلك مرحلة الأخذ (Rezeption) عند المسلمين في القرن الأول الهجري أي في القرن السابع الميلادي. ولم يمض وقت طويل على بداية مرحلة الأخذ التي جرت عن طريق الاتصال البشري حتى ابتدأت ترجمة الكتب في القرن الأول نفسه. كانت الترجمات الأولى من اللغة الاغريقية والفارسية المتوسطة (البهلوية) وبعدها ترجمت بعض الكتب من السريانية ثم ابتدأت عملية الترجمة من السنسكريتية. إن هذه الترجمات كانت تجري بسرعة وفي نفس الوقت ابتدأت مرحلة التمثل مع أن عملية الأخذ استمرت الى أواسط القرن الثالث الهجري. إن عملية التمثل سُهّلت على المجتمع الاسلامي (بما فيه من غير المسلمين) خاصة لأن قضية الأخذ كانت قد سبقت لها فترة في عهد دولة الساسانيين في ايران وذلك من القرن الثالث الى السابع الميلادي حيث نجد ظاهرة أخذ العلوم من الاغريق والبابليين المتأخرين والهنود. فكان لانضمام منسوبي هذه المدارس الموروثة من الساسانيين الى المجتمع الاسلامي أثر كبير في تسهيل فهم المأخوذ وتقصير مرحلة التمثل.

ففي رأيي الخاص فإن مرحلة الابداع والبناء الهام على أساس التراث العلمي للأمم الأخرى ابتدأت عند المسلمين في أواسط القرن الثالث الهجري خلافا للتصور الشائع عند المختصين الذين يؤرخون بدايتها بعد قرن من ذلك، أي الى أواسط القرن الرابع كما يؤخرون بداية مرحلة الأخذ الى أواسط القرن الثاني للهجرة.

إن الدراسات الحديثة بينت أن المسلمين أوضحوا ما أخذوا وأتوا بالأدلة لما كان غير مثبت، ووضعوا مسائل جديدة كما طوروا المصطلحات

وامتحنوا نتائج الاغريق وصححوها وجاؤوا بمبادىء جديدة هامة، وأقاموا مبدأ الموازنة بين التجربة والنظرية كما أسسوا علوما جديدة لم تكن معروفة عند الأسلاف. وهكذا يمكن القول إجمالا أنهم طوروا كل ما أخذوا عن الأسلاف الى حد بعيد واستمروا في ذلك حتى بداية مرحلة ركودهم في القرن الرابع أو الخامس عشر الميلادي.

بعد هذه المقدمة الضرورية أتجه الى موضوعي الأساسي : إنه أمر طبيعي أن انتقال الثقافة والمعارف من بيئة الى أخرى لا يبتدىء بترجمة الكتب بل بالاتصال البشري الذي يهيء الجو والظروف والوسائط. فوفقا لهذا الواقع المعروف ابتدأ انتقال الفكر والعلوم من العالم الاسلامي الى أوروبا اللاتينية عن طريق بيزنطة وصقلية وايطاليا واسبانيا. وبناء على معرفتنا فقد ابتدأت ترجمة بعض الكتب في مجالات الطب والكيمياء وعلم أحكام النجوم من العربية الى الاغريقية في منقلب القرن التاسع الى العاشر الميلادي، مع أن عملية الترجمة في ذلك الوقت لم تؤد الى أثر بين. ولكن تيارا آخر لعملية ترجمة الكتب الهامة وانتقالها الى شرق أوربا ووسطها وجنوبها ظهر في القرنين الثالث والرابع عشر للميلاد في بيزنطة. فسنرى فيما بعد أنه كان لهذا التيار دور كبير في المرحلة المسماة بالنهضة. إن طريق الانتقال الثاني كان اسبانيا. فمعروف أن المسلمين فتحوها سنة 92 هـ/711 م ووصلوا الى مدينة بواتيه (Tours - Poitiers) سنة 732 م. والمختصون كلهم تقريبا مجمعون على أن التطور الثقافي السريع هناك أدى الى الاشتغال بالعلوم الأدبية والطبيعية في أوائل القرن التاسع الميلادي على مستوى يكاد يماثل المستوى المعروف في بغداد في ذلك الوقت. إن اللغة العربية لم تكن واسطة التفاهم عند الأندلسيين المسلمين فقط، بل أصبحت منذ القرن العاشر منتشرة عند

المسيحيين واليهود كذلك. فلا يثير استغرابنا أن نقرأ أن المؤرخ القرطبي الفارو (Alvaro) كان يشتكي من أن أبناء قومه المسيحيين يرغبون في قراءة الكتب العلمية باللغة العربية أكثر من رغبتهم في قراءة الانجيل وأنهم يفهمون العربية ولا يفهمون اللاتينية لغة كتابهم المقدس (2). لقد ابتدأت في هذا الاطار وفي وقت لا نتمكن من تعيين حدّه الأقدم ترجمة الكتب العربية الى اللاتينية في اسبانيا. أما أقدم ما وصل الينا من هذه الترجمات فهو مجموعة ترجع الى أواسط القرن العاشر الميلادي محفوظة في إحدى مكتبات برشلونة تحتوي على ثلاثة كتب في موضوع عمل الآلة الفلكية المعروفة بالأسطرلاب واستعمالها وفي الهندسة، دون ذكر أسماء المؤلفين أو المترجمين. لقد بين أحد المستشرقين الأسبان أهمية هذه المجموعة في تاريخ انتقال العلوم من العربية الى اللاتينية، كما درس الحياة الثقافية العالية في الأندلس في ذلك الوقت دراسة رائعة (3).

ومن ذلك القرن (العاشر) نعرف اسم مترجم هو لوبيتوس (Lupitus) من مدينة برشلونة الذي ترجم كتابا بسيطا في علم الفلك من العربية الى اللاتينية بناء على طلب (Gerbert von Aurillac) أي البابا سلفستر الثاني (Sylvester II.). وقد كان جربرت (Gerbert) راهبا جاء الى اسبانيا من أجل الدراسة فتمكن على الأقل من تعلم الفلك والحساب. ولعله ألف بعد توليه منصبه أول رسالة باللاتينية في استعمال الأسطرلاب وعنوانها De utilitatibus astrolabii فلا يخفى على القارىء أن هذه الرسالة عبارة عن محاولة نقل معلومات بسيطة في الموضوع الى اللاتينية بينما تتضح الصعوبة الطبيعية التي اصطدم بها المؤلف في ايجاد المصطلحات، فاكتفى الى حد بعيد بالمصطلحات العربية. ومن المعروف أن من أهم ما تدين به أوربا له هو إدخال الأرقام العربية اليها (4). إن الترجمات والتقليدات الأولى للكتب العربية

التي ظهرت في القرن العاشر الميلادي أدت في القرن التالي الى نشأة بعض كتب الفلك والرياضيات تبين قدرا أكبر من المهارة في التأليف ولكنها تستقي من المصادر العربية التي كانت متداولة ــ أصلها أو ترجمتها ــ في اسبانيا. فأذكر هنا أن الراهب Hermannus Contractus من Reichenau والمتوفى سنة 1054 م قد كتب كتابين في استعمال وعمل آلة الاسطرلاب، وكتابا في الموسيقى يعالج فيه سلم الأصوات مطابقا تماما لما عمله الفيلسوف العربي الكندي في أواسط القرن التاسع(5). وهناك شخصية أخرى مهمة نشأت في نفس الظروف في النصف الثاني من القرن الحادي عشر وهو Franco من مدينة Liège الذي ألف كتابا بعنوان De compositione astrolabii و De sphaera. إن المستوى الملحوظ في أسلوب ومعارف هذين العالمين هو مستوى عال وغريب بالنسبة لمعاصريهما في أوربا.

بينما كانت اسبانيا وخاصة مدينة طليطلة الطريق الأساسي لعملية أخذ العلوم العربية والاسلامية في القرن العاشر والحادي عشر، نرى أنه يتطور في القرن الثاني والثالث عشر مراكز أخرى لعملية الأخذ والتمثل في فرنسا مثل Reims, Toulouse, Chartres, Paris, Montpellier. لقد كان الحظ الكبير للمراكز الأنجلوساكسية هو الاتصال المبكر المباشر بواسطة دخول النورمانيين منذ أوائل القرن الحادي عشر. وأدى ذلك من جهة أخرى الى الارتباط بطليطلة والى مساهمة العلماء الأنجلوساكسيين في توسيع واسراع العمل الذي بدأ في تلك المدينة. ومن هؤلاء العلماء Adelard of Bath, Daniel of Morley, Robertus Ketenensis, Petrus Alfonsi, Alfredus Angelicus إن الحياة العلمية في جزيرة صقلية كانت لا تختلف عما هو الحال في شمال افريقيا، ولكنها لم تؤثر فيما نعرف على شبه الجزيرة الايطالية إلا بعد أن تهيأت

الظروف هناك وأصبحت صالحة لأخذ المعارف الأجنبية. وبداية أخذ العلم في ايطاليا كانت في مجال الطب وكان لها قدر غريب : إن أحد التجار العرب من الجزائر قدم الى مدينة سالرنو في جنوب ايطاليا سنة 1065 فلاحظ المستوى المتدني للطب والصيدلة هناك وعاهد نفسه على أن يعود الى بلده ليتعلم فيها الطب ثم يرجع ليفيد الايطاليين. إنه الطبيب المعروف باسم قسطنطين الافريقي Constantinus Africanus يقال إنه كان مسلما تنصر أو كان مسيحي الأصل، ورجع الى ايطاليا بعد ثلاث سنين وأقام مع بعض الرهبان في دير بقرب سالرنو. ابتدأ بترجمة الكتب بمساعدة زملائه المجيدين للاتينية. فيقال إن عدد الكتب المترجمة على هذا الأساس في سالرنو كان يبلغ سبعين كتابا. ويبدو أن هذا الشخص النشيط استغل جهل معاصريه فانتحل بعضها ونسب بعضها الى الأطباء الاغريق مثل جالينوس وروفوس. فكتاب « كامل الصناعة » لعلي بن عباس المجوسي وهو أحد أهم الكتب العربية وأكبرها حجما ظل متداولا ــ في ترجمته اللاتينية ــ على أنه من تأليف قسطنطين الى أن ترجم نفس الكتاب مرة أخرى وفي بيئة أخرى وكشف أمر الانتحال. ومما يعطينا أيضا فكرة عن أسلوبه في العمل أن أحد مشاهير الأطباء نشر سنة 1515 م مجموعة كتب طبية من ترجمات قسطنطين عددها 15 كتابا منسوبا الى الطبيب اسحاق بن سليمان الاسرائيلي بعنوان Opera omnia Ysaac تبين في هذا القرن الحالي أن تسعة منها على الأقل ليست للاسرائيلي وإنما لأطباء آخرين عرب. إن حكم تاريخ الطب على قسطنطين لم يكن شديدا دائما. فيرى Karl Sudhoff وهو من مشاهير مؤرخي الطب في هذا القرن أن قسطنطين يستحق أن يعترف له بأنه خدم العلم باختياره للكتب المترجمة خدمة كبرى. ويقول : « لعله أخفى أسماء

الأطباء المسلمين لرغبته أن يجد لها سهولة القبول في بيئات العلماء في سالرنو »[6] .

إن عدد مراكز أخذ العلوم العربية في أوربا ازداد في القرن الثاني عشر، كما اتسعت مجالات العلوم المعتنى بها بسرعة بينما ظلت طليطلة محتفظة بمركز الصدارة، فظهر فيها أكبر مترجمي ذلك العصر وأمهرهم وهو Gherardus Cremonensis الذي عاش من 1114 الى 1187 م، وينسب اليه ترجمة نحو 90 كتابا في الفلسفة والطب والفلك وغيره عن الأصول العربية، وكذلك ترجمة بعض الكتب الاغريقية الهامة عن ترجماتها العربية. ومع أنه يجوز اعتبار هذا القرن بداية مرحلة التمثل، إلا أن عملية الأخذ كانت ما تزال مستمرة خلاله على نطاق واسع. وتستمر عملية التمثل في القرن الثالث عشر حيث اتخذت ترجمات الكتب العربية أساسا لتأليف كتب في نفس المواضيع بالتقليد أو التلخيص أو الشرح كما كان هناك الانتحال أيضا. ومن خواص التمثل في هذه المرحلة أن العلماء اللاتين تيسر لهم أن يتعرفوا على كتب العلماء الاغريق وأفكارهم بواسطة هذه الترجمات وشروح العلماء العرب أو عن طريق اشارات العلماء العرب في كتبهم إليهم، ولكن لم يكن في استطاعتهم لفترة طويلة أن يفرقوا بين أفكار العلماء العرب وأفكار أساتذتهم الاغريق. فلا يثير تعجبنا أن نرى بعض المؤرخين من القرن الثالث الى الخامس عشر يعتبرون أرسططاليس اسبانيا (Aristoteles hispanus) ونفس الأمر جرى مع ابن سينا أيضا حيث اعتبروه المعلم الكبير الاسباني Princips hispalensis وظنوا أحيانا أنه من سويلا أو أنه ملك من قرطبة[7] .

وكان من أهم ثمرات هذه المرحلة أن ترجم في بداية القرن الثالث عشر كتاب جابر بن أفلح في تصحيح كتاب المجسطي لبطلميوس وكتاب الهيئة

للبطروجي الذي كان يرفض النظام البطلميوسي ويحاول أن يأتي بنظام جديد مكانه. إن نقاش نظام البطروجي الذي استمر في أوربا الغربية أكثر من قرن وفي ايطاليا الى أوائل القرن السادس عشر قد أثر لا على التفكير الفلكي فحسب بل على التفكير الفيزيائي والفلسفي الى حد بعيد. إن الموضوع الأساسي لمدرسة باريس الأرسطاطالية في القرن الثالث عشر كان نقاش نظام البطروجي مقابل نظام بطلميوس. إن أشهر شخصية في هذه المدرسة كان البرتوس ماجنوس (Albertus Magnus) الذي تبين أنه كان لا يعرف كتب أرسطاطاليس إلا بشروح ابن سينا وابن رشد، وأنه لم يكن يفهم الاغريقية. ففي هذه المدرسة رجح بعضهم البطروجي بينما مال بعضهم الى نظام بطلميوس حتى دفعتهم ترجمة كتاب ابن الهيثم في الهيئة الى ترك نظام البطروجي. وهناك شيء مهم في هذا الصدد لا أود أن أغفل ذكره هنا وهو أن ميشيل سكوتوس Michael Scotus (المتوفى حوالي 1215 م) الذي ترجم كتاب البطروجي ألف كتابا بعنوان Quaestiones جمع فيه آراء البطروجي وابن رشد ونسبه الى نيكولاوس دامسنوس (Nic. Damascenus) شارح أرسطاطاليس والذي عاش في القرن الأول الميلادي. لقد ظل هذا الكتاب الى هذا القرن الحالي متداولا بين العلماء على أنه من تأليف دامسنوس. فلا نتعجب حين نرى البرتوس ماجنوس يذكر أحيانا أفكار البطروجي وينسبها الى دامسنوس [8]. وبهذه المناسبة أشير الى أن الباحثين يرون بوضوح يزداد مع كل يوم يمر، أن مئات من ترجمات الكتب العربية الى اللاتينية أو العبرية كانت متداولة في أوربا الى القرن الحالي على أنها من تأليف العلماء الاغريق أو اللاتين أو اليهود. فكتاب الأحجار لابن سينا مثلا كان متداولا منسوبا الى أرسطاطاليس وكتاب العين لحنين بن اسحاق منسوبا لجالينوس وكتاب الماليخوليا لاسحاق بن عمران منسوبا لروفوس.

استمرت عملية التمثل في القرن الرابع عشر مصحوبة بتيار معاداة العرب الذي أدى الى اخفاء أسمائهم ومكانتهم. ومن أهم ثمرات هذا القرن للتمثل أنه ابتدأت فيه ترجمة الكتب العربية في مدينة طرابزون على ساحل البحر الأسود والقسطنطينية الى اللغة الاغريقية وايصالها الى أوربا. إن نتائج البحث الحديث تبين أن الترجمات الاغريقية للكتب العربية المؤلفة في القرن الثالث والرابع عشر الميلادي قد قادت كوبرنيكس الى الأخذ بنظريات نصير الدين الطوسي وقطب الدين الشيرازي وابن الشاطر في دوران السيارات والى وضع نظامه الفلكي المعروف باسمه في تاريخ علم الفلك.

أما بالنسبة لمكانة موسى بن ميمون في نقل الفكر العربي الى أوربا اللاتينية فأقول بكل إيجاز أنه من العلماء اليهود الذين ساهموا مثل العلماء المسيحيين في نشأة العلوم العربية الى جانب زملائهم المسلمين منذ القرن الثامن الميلادي، حيث أخذ العلماء اليهود ينقلون العلوم العربية والاسلامية الى العبرية والى اللاتينية وينشرونها بالاتصال البشري خاصة ويتيحون فرصة الاستفادة منها بدون ترجمات مكتوبة. تعلم ابن ميمون في القدس والقاهرة وألف كتبه كلها، سوى كتابه عن التوراة، باللغة العربية. وساهم في شرح آراء الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد والغزالي في الفلسفة، وله في تطوير فلسفتهم مساهمة لا أود أن أخوض في شرحها. كما كان له بطبيعة الحال أثر في تطوير الفكر الفلسفي في أوربا لا نستطيع أن نحدده ولا يجوز أن نفصله عن دور زملائه العرب والمسلمين في ذلك.

---

(1) E. Gilson : Héloise et Abélard. Paris 1948 : « L'interprétation de la Renaissance et du Moyen Age que nous avons sous les yeux n'est aucunement, comme on pourrait le croire, une hypothèse historique justiciable des faits. C'est une de ces positions fondamentales... Une affirmation comme telle n'est pas discutable. Ce ne sont pas les faits qui la dictent ; elle vient de la conscience et c'est elle qui dicte les faits. » (p. 133). « Pour tout fait réel que l'on élimine apparaît un fait fictif que l'on crée, puis que l'on commente, et sur lequel enfin on se fonde pour éliminer de l'histoire tous les faits dont ce fantôme ne peut s'accomoder. » (p. 137). S. H. Schipperges : Ideologie und Historiographie des Arabismus. Beiheft zu Sudhoffs Archiv, Heft 1. Wiesbaden 1961, S. 14.

(2) Uta Lindgren : Die spanische Mark zwischn Orient und Okzident. in : Spanische Forschungen 26/1971/170-171.

(3) Fuat Sezgin : Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. VI. Leiden 1978, S. 39.

(4) Sezgin, Bd. VI, S. 39.

(5) G. Sarton, Introduction to the History of Science I, S. 757 f.

(6) F. Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. VI, S. 39 - 40.

(7) K. Sudhoff : Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno. In : Sudhoffs Archiv fur die Geschichte der Medizin 23/1930/295. H. Schipperges : Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter. Wiesbaden 1964, S. 26.

(8) H. Schipperges : Zur Typologie eines « Avicenna Hispanus ». in : Sudhoffs Archiv 57/1973/99-101.

(9) F. Sezgin : Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. VI, S. 45 - 46.

أبو حامد الغزالي
وإشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة

عبد الهادي بوطالب

1 ــ تقديم :

مهما حاولنا التعمق في دراسة إنتاج أبي حامد الغزالي الفكري فستظل معرفتنا لهذا الانتاج ناقصة إذا لم نتلمسه ولو جزئيا عبر الظواهر الخاصة بعصره والمحيط الثقافي الذي عاش فيه وتأثر به ثم رفض بعضه، شأنه في ذلك شأن المبدعين الذين يسعون في كل عصر إلى تجديد الحاضر بما يجعله تمهيدا لمستقبل أكثر جدة.

وإذا كانت تسعمائة سنة تفصلنا عن عصر الغزالي فالفرق بين تلك

الحقبة والعصر الذي نعيشه اليوم واضح وضوح الفاصل الزمني، فيما يخص على الأقل نظرة الانسان إلى حياة الدنيا وحياة الآخرة.

فلئن كانت تسود عصرنا اليوم وتتوزعه مذاهب فلسفية اجتماعية واقتصادية وسياسية، تتنافس لتحقيق أغراض مجتمعية، غايتها إسعاد الانسان في الحياة الدنيا، فإن عصر الغزالي عرف خلافات الأديان والمعتقدات والمذاهب والفرق التي كان هدفها البحث عن طريق النجاة لضمان السعادة في الحياة الأبدية، أو تقرير حسن مصير الانسان فيما بعد حياته. ولهذا فقد انصبت آنذاك جهود المفكرين المسلمين على تمحيص المذاهب الدينية واللاهوتية وسبر غورها لمعرفة مردوديتها على الانسان لا في دنياه فحسب، ولكن أيضا في آخرته. ومن هنا لم يكن شأن للعلوم الطبيعية مثلا إلا بقدر ما تخدم ذلك العالم الآخروي تصورا وسلوكا.

ولم يشذ الغزالي عن هذا المنهج الفكري الاسلامي، فقد انكب هو الآخر على دراسة أسباب الخلافات المذهبية والعلمية، وحتى الأدبية والفنية في بحث متسم بالحذر، ولكن تطبعه جدية البحث العلمي.

وهذا ما جعل التحليل العميق لمختلف المذاهب والفِرق يلتقي على تعدد مسالكه في إثارة إشكاليات كبرى مختلفة المواضيع متعددة الأبعاد، من بينها الاشكالية التي نتحدث عنها نعني إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة، تلك الاشكالية التي توقف عندها الغزالي طويلا كما استوقفت قبله وبعده عددا من المفكرين من الفلاسفة والحكماء والمتدينين، فاختلفوا اختلافا شديدا في تحليلاتهم لموضوعاتها، وتجاوزها البعض منهم إلى البحث عن

حقيقة المعرفة الصحيحة وعن علاقات الوجود الانساني بالكون.

لقد اعتمد بعضهم الدين أساسا للمعرفة الحق، بينما اعتبر آخرون أن الفلسفة وحدها قادرة على أن تقدّم للانسان معرفة صحيحة مستمدة من العقل الذي يملك وحده إدراكها وتحليلها والاستفادة منها.

إن الأولين (المتدينين) يرون الوحي مصدر الحقيقة والمعرفة الصحيحة، بل إنه عند بعضهم عين الحقيقة نفسها. والعقل عاجز بطبيعته عن الوصول إليها إلا بهداية من خالقه، فما على الانسان إلا أن يؤمن بما جاء به الأنبياء والرسل، ويعتصم به ليحقق لنفسه سعادة أبدية، بينما الآخرون (الفلاسفة والحكماء) اعتمدوا العقل الانساني وحده أساسا للمعرفة، فالمسلّمات كما يسميها الأولون منفية من الفلسفة، بل تخضعها هي نفسها لتحليلاتها مهتدية بالعقل وحده. وهكذا ارتبطت الفلسفة وهي تحاول تحليل الحكمة والشريعة بإشكاليات أكبر وأوسع :إشكاليات الوجود، والمعرفة، والقيم، فاختلفت مذاهبها وتعددت اتجاهاتها وتناقضت نتائج تحليلاتها وزاد ذلك في تعميق الهوة بين الشريعة والحكمة.

وقبل أن نمضي في تسليط الأضواء على هذه الاشكالية، لنتوقف قليلا عند كلمتي الحكمة والشريعة حتى يتضح مفهوماهما لنستعين بذلك التوضيح على توضيح الاشكالية ذاتها.

أ ــ الحكمــة :

تعني الحكمة في اللغة العربية صواب الرأي، ومعارضة الفاسد، أو

الوهن من الآراء بالصالح والأصلح، وهي تعتمد الاتقان في دقائق الصناعات، واستعمال النافع المجدي حتى ليصبح المحتوى متقبلا نافذا إلى العقل والقلب. فقد قال الرسول عن الشعر : « إن من الشعر لحكمة » كما تقتضي الحكمة عند العرب التبصر في الأمور، واستقراء الحوادث، واستخراج العبر منها ». وتوجد في اللغات السامية بنفس المعنى، فالحكيم في العبرية حَكْميم، والحكمة (حوكاه) وفي الأرامية يُسمى « حكيمو » من يزاول الحكم، وجاء ذكر الحكمة في التوراة عامة وفي إصحاحات الحكمة خاصة، كأمثال أيوب، ونشيد الأنشاد، وحكمة سليمان في (المزامير) وهي عظات تتصل بخلود النفس، وكلها في أسفار العهد القديم تتضمن التعاليم العالية والعناية الالهية وعقاب الحياة الآخرة.

على أن الحكمة كانت تعني عند العرب أحيانا الشريعة أيضا، فقد سأل عُمَر كعباً عما إذا كان للشعراء ذكر في التوراة ؟ فقال كعب : « أجد في التوراة قوما من ولد إسماعيل أناجيلهم في صدورهم ينطقون بالحكمة ويضربون الأمثال لا تعلمهم إلا العرب ».

وجاء في القرآن الكريم في ذكر بعثة الرسول الأمي وتحديد رسالته التي تكمن في تعليم الأميين (الكتاب والحكمة) أي يفهمهم ألفاظ الكتاب والوقوف على حقائقه وأسراره العميقة الدلالات. فالرسول صاحب كتاب وحكمة يخرج بهما العالم من ظلمة الجهل إلى نور العلم.

ومن مقتضيات الحكمة وضع الأشياء في مواضعها، وعدم التمادي في حب وهج الدنيا، كما أن الحكمة الفقه في الدين أو السنة المبينة للكتاب، أو

الكتاب نفسه، أو حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أودع فيه. ويتم تعليم الكتاب بتفهم ألفاظه وبيان كيفية أدائه، وتعليم الحكمة بالوقوف على ما أودع فيها من دلالات وحقائق، وقد قيل في تعريف الحكمة إنها « هي ما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام ». والحكمة نظرية وعملية فبينها وبين الكتاب عموم من وجه لاشتمال القرآن على القصص والمواعظ.

والحكمة من وجهة النظر العامة ليست مرادفة للفلسفة، فالفرق بينهما يكمن في منهجية البحث وكيفية التوصل إلى النتائج. إن غاية الحكمة الاتعاظ والاعتبار من خلال تعمق الجزئيات، أما الفلسفة فالبحث فيها تطبعه الشمولية لاكتشاف ما وراء الطبيعة من خفايا وأسرار.

ومع هذا الفرق، فالحكيم في الشرق يكاد يكون هو الفيلسوف في اليونان. إن أرسطو حكيم في نظر الشرقيين، لأن الحكيم مؤدب ومرشد، وهو بما يملك من عقل وتجربة مؤهل للفصل بالحكمة بين الحق والباطل.

ب ــ الشريعة :

أما الشريعة فهي : مجموعة المعارف التي نقلت إلى البشر بواسطة الأنبياء بوحي من الله تعالى، وهي مبينة بالسنة النبوية التي تفصل المجمل وتقيد العام، وأداتها الوحي أي المعارف التي ألقاها الله في روع رسله فجاءت خطابا إلهيا، فهي ليست كشفا صوفيا، ولا إلهاما تلقائيا، ولا ممارسة أو تجارب تؤهل صاحبها لتغليب سيطرة روحانية على مادياته كما في المعتقد البوذي، وإنما هي الوحي أي مخاطبة الله للرسول المصطفى من خلقه

لتحمل الرسالة كما بينه محمد نفسه عليه السلام « أحيانا يأتيني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول ». وقد اهتم العلماء المسلمون بدراسة الوحي القرآني دراسة دقيقة لاثبات النص القرآني، كما اهتموا بدراسة الأداة اللغوية والأدبية لشرح هذا النص وفهمه.

وكل ما جاء به الوحي يعتبر من السمعيات التي لا مجال للعقل في مناقشتها، فهو يتضمن أسرار الغيب، وتقرير مصير الانسان، ويعبر عنه بالدليل النقلي لاثبات الحقيقة وصدق المعارف.

وليس من المفروض أن يكون الدليل النقلي السمعي عقليا، فالدليل النقلي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا وقد يضمهما معا.

ويتكون عالم الغيب من حقائق تثبت بالنقول الصحيحة وليست فائقة الطبيعة ولا غير ممكنة عقلا، إنها تتجاوز مدارك الحس الانساني غير أنها لا تثبت إلا بالوحي لتكون متيقنا بها.

2. الاشكالية قبل الغزالي :

اختلفت المواقف في هذا الموضوع قبل الغزالي حسب الزمان والمكان، بل وفي نفس البلد والعصر لارتباط الاشكالية بما هو أكبر وأعلى من نفس الانسان، أي ما نسميه بالخالق وما سمي بصفة عامة بالميتافيزيقية. وقد تعددت الرؤى إلا أنه يمكن تلخيص أهمها في ثلاثة اتجاهات يتحقق هدفها بإحدى الطرق التالية :

أ. اتجاه يتحقق بطريقة برهانية، وهي التي أرستها الفلسفة الاغريقية على يد سقراط وإرسطوطاليس، ومن تلاهم من أصحاب المنهج العقلي المطلق الذين يرون أن العالم مترابط سببيا، وأن المعرفة تخلص من مقدمات وتنتج عن براهين. وعنهم أخذ اللاهوتيون المسيحيون والفلاسفة المسلمون وأصحاب علم الكلام.

ب. أو اتجاه يتحقق بطريقة عرفانية مستمدة من الغنوصية والاشراقية والعلوم السرية من طلاسم وتنجيم، وهي ترى أن الانسان يتعاطف مع النجوم ويجذب روحه نحو عالم الغيب، وقد نتج عنها التصوف الحلولي ووحدة الوجود، ومنها استمد الباطنية الدعوة للأئمة المعصومين وسائر تعاليمهم.

ج. أو اتجاه يتحقق بطريقة بيانية أساسها الثقافة الدينية المركزة على الوحي والكتب السماوية والمستمرة في دعوة الأنبياء، والبالغة نهايتها في الرسالة المحمدية، وهي تربط العالم بإرادة خالقه. وتكليفه للانسان ليتحمل أمانة تعمير الأرض. وتقسم المعرفة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة، وتحفظ التوازن بين العقل والوجدان في تعادلية ترسم لكل منهما حدوده.

أما طريقة التجربة العلمية وما تمخضت عنها من مناهج خاصة بكل علم من العلوم فلم تكن بارزة، لأن الفلسفة استوعبت العلوم في نطاقها بوصفها خاضعة للعقل وحده. كما أن العرفانية أعطت للعلوم رموزا ومفاهيم غيبية. وكان الاسلام هو

الذي أقام الموازنة بين العقل والوجدان وساعد على نمو العلوم وتطورها.

3 ــ عصر الغزالي :

بلغت رقعة العالم الاسلامي مدى اتساعها في القرن الخامس الهجري، واحتضنت أمما وشعوبا اختلفت دياناتها ونحلها ومذاهبها، فتسربت إلى الدين الاسلامي مختلفة التيارات المذهبية والفلسفية بفضل تسامح الاسلام والمسلمين وازدهار الحركة العلمية وانتشار اللغة العربية التي كانت أداة الترجمة والنقل. واشتد الخلاف بين المتأثرين بالفلسفة الاغريقية القديمة والأفلاطونية الحديثة، وبين الاشراقيين والغنوصيين الذين تأثرت بهم الفِرق الشيعية، كما اشتد الخلاف بين هؤلاء جميعهم وعلماء المذاهب السنية، وتميز عصر الغزالي بكونه مرحلة بلغت فيها هذه الصراعات أوجها، إذ كانت كل فرقة تعتبر نفسها الفرقة الناجية، وتحاول القضاء على خصومها تارة بالقلم والحوار، وأخرى بالسيف والقوة، حتى توزع العالم الاسلامي إلى مناطق نفوذ تعزز كل طائفة موقفها إيديولوجيا بالمفكرين والعلماء والمربين والدعاة.

4 ــ منهاجية الغزالي :

وفي مثل هذه الفترات العصيبة من التاريخ يبرز عادة من يحاول التوفيق بين المذاهب والطوائف حسما للنزاع وإنهاء للخلاف، وقد جاء الامام الغزالي في هذه المرحلة التي اشتد فيها الصراع بين المسيحية والاسلام في حروب صليبية، واحتدم الخلاف بين السنة والشيعة وبين الفلاسفة

والفقهاء وبين علماء الكلام والمتصوفة فوضع منهاجيته لانقاذ السنة من معاناتها، وليعطيها الحجة والقوة وليناضل عن الاسلام على أنه الدين الحق.

وجد الغزالي في الاسلام منهج البحث المؤدي للحقيقة، ذلك أن القرآن الكريم يفرق بين الحكمة والشريعة، ففيه ﴿ آيات محكمات ﴾ و ﴿ أخر متشابهات ﴾. الأولى حقائق توفيقية تعالج التشريع والمعاملات والأخلاق والحياة الواقعية، فعلى المسلم أن يعتصم بها ويعض عليها بالنواجذ. و الثانية حقائق توفيقية، وهي قضايا ميتافيزيقية كالقضاء والقدر، والنشأة الأولى. وذات الله وصفاته. فيجب الوقوف عندها والايمان بالنص القرآني والاقرار بعجز العقل عن إدراكها، ولذلك قال الامام مالك : « إن السؤال عن الاستواء على العرش بدعة ». فإثارة قضايا كهذه تثير التناقض وتجر الى الاختلاف في الرأي مما يفرق بين الناس ويوزعهم إلى مذاهب وطرائق قددا كما حدث للأمة الاسلامية.

وجد الغزالي في النهج القرآني ما ساعده على صياغة نظرية جديدة تفرق بين الحكمة والشريعة، وتعطي للشريعة مكانها وللحكمة مكانها، فكان بذلك مجدد القرن الخامس. وبذلك أجبر كبرياء الفلسفة على التواضع ونال من غلواء الفلاسفة، وناصر أهل السنة الذين وجدوا في دعوته إنصافا للشريعة وشدا من أزرها.

وفي البحث عن الحقيقة بين المناهج الفلسفية والذوق الباطني والنهج الاسلامي القرآني عانى الغزالي في حقبة من حياته اضطرابا في معرفة الحقيقة وسلامتها، وقد أدان التقليد ثم أنهى به الشك والحس والعقل في المعارف التي حصل عليها. لينتهي الى الكشف الذي قاده الى مرفأ اليقين . ولم يكن شكه

شكا « ديكارتيا » نقديا استمراريا لاثبات الوجود وصدق المعرفة، وإنما كان شكا مؤقتا فاصلا بين عهدين، عهد سابق للشك اضطربت فيه نفسه وقلقت روحه وهو يدرس الحكمة والفلسفة، وعهد لاحق بشكه وهو يجد الاطمئنان والمعرفة في الدين الاسلامي، الذي يجمع بين العقل والوحي والعقيدة والسلوك، دون تناقض أو خلاف بينهما.

نعم، أعطى الغزالي لكل علم مكانته، فوجد في الفلسفة محاولة ذهنية لحل لغز الوجود، كما وجدها علما مفيدا في غير مسائل الدين. وألفى في (الباطنية) أحقية النخبة من المفكرين في التوجيه، ولكنه أنكر عليهم فرضهم التبعية والاستئثار بالمعرفة، ونكرانهم لأصالة الفكر الأصيل الذي لا يجوز أن تحتكره الصفوة أو أصحاب العصمة.

وأعطى للأخلاق مكانتها حتى لا يهمل عالم الملك، وهو (العالم الطبيعي) وما يصطخب فيه من أهواء ورغبات على حساب (عالم الملكوت) العالم الروحي، وحتى في الفنون أقام اعتدالا بين موسيقى إثارة الغرائز الحسية وموسيقى إيقاظ الانفعالات الروحية.

وبذلك كانت الغزالية توازنا بين مختلف الآراء والمذاهب لا على أساس التلفيق والتوفيق، بل على أساس خلق مناطق يسلم فيها لكل علم بما له من طاقة وقدرة ومصلحة، وبذلك جنب نفسه الحيرة والضلال، واطمأن اطمئنان المؤمن الصادق الايمان. فكّر بفكر الفيلسوف المتواضع، وتصوف بتصوف صفاء الروح، ولكن التوازن الذي أراده لم يحل بينه وبين إبراز خصوصيات الاسلام بين الأديان، ولا بينه وبين تفسير الدين الاسلامي على

أنه الدين الحق من خلال حقائق الوحي وروح التشريع.

5. نقد الغزالي للمعرفة :

وكان على الغزالي وهو يضع منهاجيته التي أرست قواعد اليقين أن ينقد نظرية المعرفة نفسها كما تقدمها الفلسفة اليونانية أو الذوق الباطني. فقد أصبح من السهل عليه وقد اتضح له عجز الفلسفة نفسها عن الوصول إلى الحقيقة وانكفاء الباطنية عن تكييف الذوق المعرفي، أن يبرز ما يحققه الاسلام عقيدة وتشريعا وسلوكا من تكامل في حياة الانسان يفضي به إلى السعادة المنشودة. كما وجد في نقد العقل وترتيب المعلومات وسيلة للوصول إلى المعارف السليمة. أي أنه بهذا النقد المستبعد لما يعترض طريقه من تصورات لا تقنعه، انتهى به المطاف إلى مرفأ اليقين.

أبرز الغزالي في نقده للمعرفة نقط الضعف في التصورات التي احتفت بها. فمن رأيه أن سبب فشل الفلسفة هو إيمانها المطلق بالعقل وحده، وبالأخص حين يظن بعض الفلاسفة أنهم قادرون على معرفة عالم الشهادة وعالم الغيب معا بطريق العقل، كما لم يطمئن أيضا إلى المعتزلة الذين يقدمون العقل على النقل ويجعلونه الفيصل في الايمان والعقيدة.

إذا كان الفلاسفة يسلكون طريق العقل في إثبات قدم العالم، فالغزالي يرى أن العقل بمفرده عاجز عن إثبات ذلك. ويُظهر الغزالي في « التهافت » عجز العقل عن اقتناص الحقائق الالهية، فينقد العقل في محاولته لاكتناه الحقيقة الالهية عن طريق نقد العقل ذاته، وبيان هفواته وأخطائه وعجزه عن

الوصول للحقيقة. كما يبحث الغزالي في طاقة العقل نفسه ومدى قدراته على إدراك الحقائق.

ندد الغزالي بمبالغة الفلاسفة في الثقة بالعقل وقدرته على الوصول للمعرفة حيث بسطوا سلطانه على الله نفسه. وهاجم الباطنية لأنهم عطلوا العقل، ليحتكره الامام المعصوم. ومع ذلك يرى الغزالي أن لا يمكن إنكار آثار العقل فهو النور الذي قذفه الله في القلب، والقوة العارفة التي تدرك كثيرا من العلوم وإن لم تكن قادرة على إدراكها جميعا. فالفلسفة ضالة حين تمجد العقل وحده، والعرفانية الباطنية متهافتة متناقضة حين تنكر العقل لتخدم بذلك مذهبها السياسي عن طريق تفويض التصرف المطلق للامام المعصوم.

ولقد تورطت الفلسفة اليونانية والمنطق الايساغوجي في استنتاجات خاطئة ندد بها كثير من علماء الاسلام، حتى جاء الغزالي فأثار ثورة كانت سبب ظهور تيار علمي جديد يحرر التكفير من رقابة العقل المجرد الذي لا يحميه الدين.

ونلاحظ أن الغزالي عندما ينتقد الفلسفة لا يقصد الفلسفة المادية التي لا تعترف بوجود ما وراء الحس، كما لا يقصد الفلسفة الروحية التي لا تعترف بوجود عالم المشاهدة، كما لا يقصد الفلسفة التي تفقد عنصر الربوبية لا عنصر الألوهية كفلسفة إرسطو، وإنما يعني بها الفلسفة المهتمة بالغيب وما وراء الطبيعة، والبحث عن أصل الوجود وسعادة الانسان وعلاقته بالله.

كما لم يجد الغزالي في تصورات الباطنية المنغلقة على أسرارها ما يقنع

العقل بالحجة والدليل بسلامتها، لأنها هي نفسها تعطل الفكر لغايات سياسية. وعلى العكس وجد عند علماء التفسير والحديث قبسا من نور الحق وإضاءة العقل، واكتشاف دلائل طريق الهدي. كما رأى أن علماء الأصول أقوى من علماء الكلام منهجية، بما يميزهم عن استقصاء الجزئيات وتفصيل الأحكام.

وتمسك الغزالي بالأشعرية التي تعتبر أقرب التيارات الكلامية إلى الاسلام السني، كما تمسك بالمذهب الشافعي، وهو المذهب الفقهي المعتمد على جدلية الأصول المتفتحة على المنطق.

6 ـــ المعرفة عند الغزالي :

لم يكن عمل الغزالي نقدا فقط للفلسفة اليونانية وللباطنية وانحرافات بعض المذاهب والطرائق والفرق الاسلامية، بل قدم مشروعا إسلاميا يحدد للمعرفة عنده مفهوما متميزا يعتاض به عما أصاب الدين من اضطراب والعقائد من انحراف، ويرجع بالاسلام إلى الفطرة السليمة التي نشأ فيها طبقا لما جاء في القرآن والسنة، ذلك أن الاسلام خرج من جزيرة العرب دينا سهل المأخذ قويا مجددا للحياة الانسانية، ومخلصا من انحرافات أهل الكتاب من اليهود والرهبان، وداعيا إلى صفاء العقيدة وأحكام التنظيم الاجتماعي والسياسي، وتحقيق المساواة بين البشر. إلا أنه ما كاد ينتشر خارج الجزيرة حتى تعرض لتأثيرات متعددة المناهل، منها الفلسفة الاغريقية، والغنوصية، ومذاهب المسيحيين واليهود، وحكمة فارس والصين، وتصوف الهند، زيادة على ما بقي من ديانات صابئة ومجوسية. وفي غمرة هذه التيارات عاش

المسلمون في مدارس فكرية متنوعة، فدعا ابن المقفّع إلى إصلاحات تشريعية وتنظيمية متأثرة بالفارسية، وأقام الجاحظ للعقل سلطانا يرفض كل ما لا يتفق وأحكامه، وتمسك ابن سينا والفارابي بالعلوم العقلية اليونانية، وفرض ابن مسْكَويه أخلاقا متأثرة بالفلسفة، ووجد الباطنية في الاشراقية ما يساعد على السيطرة على الفكر الشعبي لتحقيق إيديولوجية الامام المعصوم، ومزج المعتزلة بين المنطق الصوري والسمعيات المنقولة عن الرسل وحيا من الله متأثرين بالفلسفة الأرسطية. وبذلك أصبحت الثقافة الاسلامية مزيجا ملفقا من آراء مختلفة المذاهب والنحَل.

إن المعرفة عند الغزالي مطبوعة بنظرة التكامل والشمول. فمن مجموع عناصرها يبدو أنه وضع خطة فكرية لاستيعاب قضايا الفكر الاسلامي في عصره. فقد ألف كتابه « معيار العلم » ليوظف المنطق في الجدل والدفاع عن مذهب الشافعي في الفقه، إذ حبذ في هذا المذهب نزوعه للفكر الأصولي واستخدام المنطق، كما دافع عن مذهب الأشعري في الاعتقاد، لأن هذا المتكلم النابه رفض استسلام المعتزلة للفلاسفة، وكذلك ليبطل المذاهب الأخرى. وفي هذا النطاق، فالمنطق عند الغزالي هو الجزء الخاص بالجدل وليس طريقة الاستنتاج، ذلك لأن مصدر المعرفة عنده الكشف، أما المنطق فدوره تنظيم المعارف المحصل عليها بالكشف.

وقد قسم الغزالي أنواع المعرفة إلى ثلاث شُعَب، وحدد لكل شعبة الطريقة المؤدية إلى استكناهها. فالشّعَب هي :

أ. المعرفة الغيبية، وهي لا تتم إلا عن طريق الوحي، أي بالدليل النقلي.

ب) المعرفة المنطقية والرياضية وطريقتها العقل، أو الدليل العقلي.

ج) المعرفة التجريبية وطريقتها الحواس، ودليلها ظني لا يقيني.

إن الغزالي إذاً لا يستبعد المنهجية العقلية ولا ينكر العقل في فهم الرياضيات والحسابيات والمنطقيات، لأن العقل هو آلة التفكير في المعقولات. والحسابيات عقلية محضة لا دخل للنقل فيها. أما المنطقيات، وهي ما يسميه « مدارك العقول » فهي محاور عقلية. ويبقى السؤال عما إذا كان الفلاسفة عجزوا عن تحقيق شروط الدليل في الالهيات ؟ أم أن العقل قاصر عن إدراكها ؟ وينتهي الغزالي إلى أن العقل عاجز عن إدراك الالهيات، وأن المنطق له ميدانه، وهو ميدان خصب ولكنه محدود لا يتجاوز الحسابيات إلى ما ليست ماهيته من النوع الحسابي وما يدخل في الالهيات، ويتعلمه الانسان من الوحي فحسب، أي عن طريق الدليل النقلي.

خاتمة :

يمكن أن نستنتج من مجموع ما أسلفناه أن الغزالي لم يقتصر على طرح إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة، ولم يطرحها مجردة عن إشكالية العقل والدين، وهي الاشكالية التي شغلت قبله وبعده جمهرة من المفكرين، إلا أن فضله أنه بدد سحب التناقض بين الحكمة والشريعة، وجلى موقعيهما في سماء المعرفة لا في محاولة مزج تلفيقية، بل بتحديد مجال لكل منهما وإقامة برزخ بينهما لا تبغي معه واحدة على الأخرى. وفي نقده للمعرفة التي كانت مدارسها تختلف في اختيار الحكمة أو اختيار الشريعة اقترح حلا رد فيه الأمور إلى نصابها برسم الحدود لكل من الحكمة والشريعة وأناط بكل

منهما دورا متميزا نافيا بذلك عنهما صفة التعارض.

ولئن أوقف سلطانَ العقل عند حدود المعرفة المنطقية والرياضية، فقد أوقف سلطانَ الروح عند حدود مرسومة كذلك، فقد تصوف وبارك التصوف ولكن في غير رهبانية مبتدعة، وفي ابتعاد عن التصوف المغالي الذي يقوم على فكرة الحلول ووحدة الوجود. لقد كان في تصوفه سنيا لا مبتدعا، بمعنى أن تصوفه كان زهدا في الكماليات ومراقبة لله في السر والعلن مع إقراره بالعجز عن إدراك الحقيقة الكبرى انطلاقا من أن العجز عن الادراك إدراك.

وفي هذه الحدود المرسومة للدين والعقل وللشريعة والحكمة لا يحيد الغزالي مع ذلك قيد أنملة من إعطاء الشريعة المقام الأول، عندما تبدو في بعض أحكامها متعارضة مع دلائل العقل والحكمة. ومن ثم كان اليقين عند الغزالي نهاية المطاف.

موقف الغزالي من إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة

عباس الجراري

عاش أبو حامد محمد الغزالي (450 ــ 505 هـ/1058 ــ 1111 م) في عصر يعد من أغنى عصور الفكر الاسلامي وأخصبها وأكثرها تعرضا للضياع بين تيارات ومذاهب يبرز وجودها محاور هذا الفكر المتبلورة في قضايا ناقشها المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والمتصوفة؛ دون التحدث عن الاتجاهات العلمية والأدبية المختلفة التي كانت ترفد الثقافة والحضارة يومئذ، ودون إغفال الحوافز الظاهرة والخفية التي كانت تحرك تلك التيارات والمذاهب، والتي كان للسياسة فيها أثر كبير.

وكان طبيعيا في خضم هذا الصراع أن تبرز بعض الاشكاليات الفكرية، يحتد حولها النقاش وتتخذ فيها مواقف تحدد مسار مختلف النزعات والأطراف.

وتعتبر إشكالية التوفيق بين العقل والنقل في طليعة ما كان يشغل فكر المسلمين في هذا العصر، امتدادا لما كان بدأه علماء الكلام الأولون منذ أواخر القرن الأول الهجري حين طرحوا قضايا شائكة، كالصفات التي نزه الجبريون عنها ذات الله، سعيا منهم إلى رد تيار التجسيم الذي كان بدأ يشيع تحت تأثير الغنوصية والمذاهب المجوسية، وكحرية الانسان التي نادى بها القدريون، في تناولهم للشر والظلم وعلاقتهما بما هو قضاء محتوم، وكانوا بهذا الرأي يعبرون عن موقف سياسي تجاه الوضع الأموي القائم على فكرة الجبر.

ومن زاوية محددة لهذه الاشكالية، تناول الفلاسفة قضية التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة، في بحث عن العلاقة بينهما لامكان إيجاد عناصر هذا التوفيق. وهي قضية قديمة كذلك، ظهرت أولى محاولات البحث فيها مع بداية احتكاك الفكر الاسلامي بالفلسفة اليونانية واختلاف العلماء حولها ما بين مؤيد ورافض وساع للتوفيق.

وكان أبو يوسف يعقوب الكندي (ت نحو 260 هـ ـــ 873 م) من أول الذين اتخذوا موقف الملاءمة إذ أبدى في رسائله الفلسفية [1] رأيا ساوى فيه بين الدين والفلسفة، على اعتبار أن كلا منهما يطلب الحق الذي هو واحد لا يتغير، إلا أنه لم يلبث أن قدم الدين على الفلسفة، محتجا بأن الوصول إلى الحق عن طريق المعرفة الربانية المتمثلة في الوحي أيسر وأسهل، ومحتجا كذلك بأن البراهين القرآنية أوضح من الأدلة المنطقية وأوجز منها وأبين، مما يجعل العلم الالهي متفوقا على المعرفة الانسانية بنفس النسبة التي تتفوق بها السلطة الربانية ـــ من حيث هي مصدر ذلك العلم ـــ على وسائل البشر في اكتساب تلك المعرفة.

وقد اتسع نطاق هذا البحث التوفيقي على يد جماعة من الفلاسفة،

أبرزهم أبو نصر محمد الفارابي (260 ـ 339 هـ = 874 ـ 950 م)، وأبو علي الحسين بن سينا (370 ـ 428 هـ = 980 ـ 1037 م)، مما ولد موقفا جديدا تزعمه الغزالي الذي تعامل مع الاشكالية المطروحة من موقع شاع عند جمهور الدارسين أنه يتسم بالرفض للفلسفة والاصطدام معها، بل الاعراض عن العقل ومعارضته إلى حد التعريض به ومهاجمته.

ونعتقد أن أبا حامد لم يكن متنكرا للفلسفة بقدر ما كان يسعى إلى عملية توفيقية يتناول فيها القضايا الفلسفية من منظور إسلامي، وبمنهج نقدي متميز؛ وكان في ذلك متأثرا بثلاثة عوامل :

أولها : يتمثل في المراحل التي مر منها تكوينه العلمي، والدور الذي كان للفلسفة فيه، ومدى تطور تفكيره مرتبطا بهذا التكوين، ومتأثرا بجميع العوامل الفاعلة فيه.

الثاني : تكشف عنه نوعية القضايا التي شغلت فكر المسلمين، وما كان يحيط بهذه القضايا من مزالق ومآزق لم يكن سهلا على الذين تناولوها أن ينفذوا منها دون أثر ما يصيبهم.

الثالث : يكمن في طبيعة تفكير الغزالي وهو يتعامل مع تلك القضايا في تمييز بين أنواعها، بتناول موضوعي انتقادي، من غير تصلب في الرأي، ودون اللجوء إلى أحكام مسبقة قد تضلله أو تعميه عن البحث والتحليل، وهو القائل : « اعرف الحق بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ».

ونعتقد كذلك أن تعامل الغزالي مع إشكالية التوفيق يظهر من خلال محورين اثنين سنتناولهما في هذا البحث، بعد أن نلقي بعض الضوء على منهجه، هما :

أولا : رده على الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق قبله، وهو المحور الغالب.

ثانيا : تأثره في جملة من آرائه ببعض النظريات الفلسفية الدخيلة.

* * *

ويعتبر الشك نقطة الانطلاق في منهج الغزالي، إذ يرى أن « من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال » (2) .

وقد بدأ الشك عنده بالتخلي عن التقليد الذي انتقل منه إلى الحس، إلا أنه سرعان ما فقد ثقته فيه، ليلجأ إلى العقل، قبل أن ينتهي إلى الذوق والكشف المؤديين إلى المعرفة القلبية، باعتبار القلب مناط الايمان ومصدر كل فعل وانفعال.

والحقيقة أنه في منهجه كان يعتمد مقاييس متكاملة؛ فهو إذا كان يرى إمكان اعتماد الحواس في مجال معين للمعرفة، واعتماد العقل في مجال محدد آخر، فإنه لم يكن يرى فيهما ــ أي في الحس والعقل ــ مقاييس كافية لطرق ميادين أخرى كالدين.

ويشرح الغزالي حالة الشك عنده فيوضح أنها لازمته منذ فترة صباه حين بدأ يثور على التقليد الذي كان يشاهد ممارساته في مجال العقائد، مما دفعه إلى أن يبحث عن الحقيقة، أي حقيقة العلم أو العلم بحقائق الأمور، وهو اليقين الذي لا يبقى معه أدنى شك. يقول : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من

الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شِرَّة الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الاسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ يقول : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، فتحرك باطني الى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بن هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي : إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ وظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم » (3) .

وقد قاده هذا التطلع إلى أن يتعامل مع الحس، انطلاقا من التجربة والمشاهدة؛ وفي ذلك يقول : « فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى لي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا؛ وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة. ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار » (4) .

وأسلمه رفض المحسوسات إلى العقل الذي احتل عنده مكانة شريفة

مرموقة، إذ رآه « منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة » (5) .

ومن ثم عنى الغزالي بالمنطق، واعتبره مقدمة العلوم كلها. فبالاضافة إلى أنه خصص له بعض الكتب كـ « معيار العلم » و « محك النظر »، فإنه كتب عنه مقدمة مهد بها « كتاب المستصفى من علم الأصول »؛ وفي أولها قال : « نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم ». وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها. ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه » (6) .

ولعلنا لا نستغرب إذا وجدنا الغزالي يحاول تطويع منهجه ـــ وخاصة في ما كتب عن المنطق وأدواته ـــ للدراسات الفقهية، بل إنا نجده يستمد أمثلته من الفقه في كتاب (معيار العلم) (7). وفيه يرى أن المنهج صالح للمسائل الفقهية مثلما هو صالح للأمور العقلية؛ وإن كان يميز بين الاستدلالات ذات الطابع الظني والاستدلالات ذات الطابع اليقيني. بل هو كثيرا ما يلجأ في مناقشته لآراء الفلاسفة إلى الطعن في أدلتهم العقلية، على حد قوله في إحدى القضايا : « وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولا فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بإبطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها » (8) .

ومع التزامه بالمنطق وأدواته، فإنه يلجأ إلى قول الشرع في أحيان

كثيرة، كقوله في نقاش له : « ... وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل » [9] .

ويبدو أن رفضه المحسوسات لم يلبث أن أفضى به إلى الظن في العقليات التي شك فيها بدورها، لما قد تتعرض له من تفنيد، إذ « لعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه » [10] .

وإذ كان الشك عند الغزالي سبيلا للوصول إلى حقيقة الأمور، فقد كان طبيعيا ـــ وهو يشك في العقل كما شك في الحس ـــ ألا يجد يقينه فيه، أي في العقل أو عن طريقه؛ ولكن أن يجده في شيء آخر وقوة أخرى أتاحت له أن يخرج من معاناة الشك والاضطراب. « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » [11]، وهو الذي جعله يضع العقل في مكانه الحق. فإذا كان حكم العقل صحيحا في العلوم المنطقية والرياضية وفي كل مجالات المعرفة التي تعتمد التجربة؛ فإنه بالنسبة للالهيات لا يكون فيها إلا على مقدور الامكان.

وقد دلت هذه المعاناة على أن الشك الذي اجتاز الغزالي مراحل مختلفة منه ومتعددة، كان شكا منهجيا توسل به للوصول إلى اليقين. على أنه في تناوله لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، كان يجمع بين الشرع والعقل، وينتقد كل من ظن أو اعتقد الاكتفاء بأحدهما دون الآخر؛ وفي ذلك يقول مشبها العقل بالبصر ، والقرآن بالشمس : « ... قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء، ومثال القرآن

الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور ... » [12] .

ومن ثم، فإنه حين نظر إلى الفكر المعاصر له وما يتخبط فيه من مذاهب وتيارات، وحاول أن يطبق منهجه، ألفى نفسه مضطرا إلى أن يناقش المتكلمين قبل أن يتصدى للباطنية ويؤلف كتابي « المستظهري » و « حجة الحق وقواصم الباطنية » ؛ ثم انتقد الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة » بعد أن عرف بهم في « مقاصد الفلاسفة »، وكان قد قضى سنوات غير قليلة يدرس الفلسفة وكتبها، ولا سيما فلسفة أرسطو ومن سار على نهجه في الفكر من علماء المسلمين .

وفي نهاية المطاف اتجه يبحث عن طريق اليقين والمعرفة الحق، أي المعرفة التي لم يتحها له العقل. وتسنى له ذلك عن طريق الذوق والكشف أي المعرفة أو الحقيقة الصوفية. وقد تحدث عن مختلف هذه الفئات، من متكلمين وباطنية وفلاسفة وصوفية، معتبرا أن « الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة » [13]، فبدأ بعلم الكلام إلا أنه لم يشف غلته، إذ وجد أن أصحابه في دفاعهم عن العقيدة « اعتمدوا.. على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا ... نعم، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه

وطالت المدة تشوف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق »[14] .

ثم اتجه للفلسفة ونظر في أصحابها من دهريين « وهؤلاء هم الزنادقة »[15]، وطبيعيين « وهؤلاء أيضا زنادقة »[16]، وإلاهيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو ومتبعيهم كابن سينا والفارابي، وتتبع علومهم الرياضية والطبيعية والالهية، وانتهى إلى أن في الالهيات « أكثر أغاليطهم ... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر »[17]. أما الباطنية فقرر « شبهتهم إلى أقصى الامكان ثم... فسادها بغاية البرهان »[18] .

وانتهى به المطاف إلى تجربة التصوف فأكدت له معاناتها « أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به »[19] .

* * *

وقبل أن ننظر في محاولته التوفيقية وما فرضت عليه من انتقاد

الفلاسفة، يجدر بنا أن نشير إلى أنه في ذلك كان يسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف :

الأول : مراجعة الفلاسفة المسلمين في تناولهم لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ اعتبرهم مبتعدين عنهما وفاشلين في الملاءمة بينهما، لأنهم عارضوا النقل والعقل معا، فلم يحققوا الملاءمة بقدر ما تبنوا روح الفلسفة اليونانية ودافعوا عنها، وخاصة منها الأرسطية والأفلوطينية، وهي مجرد نظريات محدودة ومتغيرة لا يمكن بأي حال أن تمثل جوهرا ثابتا للفكر الفلسفي .

الثاني : تحسين عقيدة العوام، ذلك أن الناس عنده مختلفون في الاستعداد ومتفاوتون في الادراك، وهم من ثم مقامات حصرها في اثنين : « أحدهما مقام عوام الخلق، والحق فيه الاتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأسا، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ... المقام الثاني بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع، ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضا بأن يراه غالطا فيما يعتقده برهانا، فإن ذلك ليس أمرا هينا سهل المدرك، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن »[20] .

الثالث : إزالة ما كان للفلاسفة من مكانة في نفوس البعض. وقد صرح بأن من دوافعه إلى تأليف كتاب « التهافت » ما رآه يتفشى بين جماعة من « الأغبياء »[21] « يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء »[22] من التخلي عن الدين ورفض وظائفه والاستهانة بشعائره

لمجرد « سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم ... فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزا إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطا في سلكهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ... »(23) .

وقد سلك الغزالي في انتقاده للفلاسفة أسلوبا أسعفه في التزام البحث الموضوعي، فبدأ بالتعرف إلى المسائل المختلفة التي طرحوها، والتعريف بها، وما كان لهم فيها من آراء ونظريات. وقام من أجل ذلك بعمل جليل تمثل في تأليفه كتاب « مقاصد الفلاسفة »؛ وفيه تناول ثلاثة من علومهم هي المنطقية والالهية والطبيعية، هدفه من ذلك تقديم خلاصة موضوعية لآرائهم كما طرحوها، حتى تكون تمهيدا ينطلق منه لانتقادهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وهذا ما جعله يقتصر على هذه العلوم الثلاثة، لما رأى في تناولهم لها من تعارض مع الدين. « ... أما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها. وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والايرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار. وأما الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب »(24) .

وإذا كان الغزالي قد بلغ غايته بالرد على الفلاسفة في آرائهم الالهية والطبيعية، فإنه فيما يتعلق بالمنطق لم يزد في كتابيه على أن عرضه، باعتباره

وسيلة فهم واستنباط، وأداة نقد سيتوسل بها في مناقشة القضايا الالهية والطبيعية .

ويبدو أنه حدد لكتابة « التهافت » مجالين [25] ناقش فيهما الفلاسفة، وإن وسعهما بعض الشيء إلى حد الخروج عنهما :

الأول : يرجع إلى طبيعة القضايا التي خالف الفلاسفة فيها أصول الاسلام .

الثاني : يرجع إلى طبيعة الأدلة [26] التي استعملها الفلاسفة في الالهيات .

وهو في هذا الكتاب يقتصر على انتقاد أولئك الذين كانوا في الطليعة يتصدرون مجال التفكير الفلسفي، وهم أرسطو ومن كان به مفتتنا من المسلمين، يقصد الفارابي وابن سينا، وهما المعنيان عنده بالدرجة الأولى؛ علما منه أن دحض أقوال هؤلاء يغنيه عن الالتفات إلى من هم دونهم فكراً ومكانة. وفي ذلك يقول : « ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو « أرسطاليس ». وقد رد على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : « أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه ». وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية،

ويستدرجون به ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية. ثم المترجمون لكلام « أرسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ... » [27].

وعلى نحو ما سبقت الاشارة إليه، فقد انتقد الفلاسفة في عشرين مسألة ما بين إلهية وطبيعية، ورأى أن « تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة، والثانية قولهم إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ــ صلوات الله عليهم وسلامه ــ وإنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين. فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ... فمذهبهم قريب من مذهب ... فرق الاسلام ... فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا بها، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث. وأما نحن فلسنا نؤثر الخوض في تكفير أهل البدع ... » [28] .

ومثل هذا القول يدل على أن المعيار الذي كان يقيس به الغزالي في قضية التوفيق إنما هو الملاءمة للاسلام أو عدم ملاءمته؛ الشيء الذي جعله يرمي بالكفر أولئك الفلاسفة الذين ناقشهم في مسائل اعتبرهم بها خارجين

عن الدين، لأنها لا تلائم الاسلام بوجه. وهو نفس المقياس الذي نظر به الغزالي إلى حد الكفر مع غير الفلاسفة، على غرار ما أوضح في كتابه « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » وهو يدفع عن نفسه ما رماه به بعض معاصريه من تهم، حيث قال : « الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والايمان تصديقه في جميع ما جاء به » (29) .

وكان هؤلاء الفلاسفة ــ وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا ــ قد تناولوا تلك المسائل الثلاث، متأثرين فيها بالنظريات الأرسطية والأفلوطينية، وانتهوا فيها إلى ما يلي :

أولا : أن العالم قديم لأنه يلزم عدم تأخر وجود العالم عن وجود الله، لأن الله هو علة العالم، ولأنه لا بد من التلازم بين العلة والمعلول. فهو إذا كان محدثا بالنسبة لله لأنه صادر عنه، فإنه قديم من حيث الزمن، لأنه غير مسبوق بزمن، ولأنه لازم للعلم الالهي منذ القدم بالضرورة » (30) .

ثانيا : أن علاقة الله بالعالم تقوم على المسلمة الأفلوطينية التي تقول إن « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » و « إن الواحد لا يصدر عنه ما يناقضه » (31). وحيث أن العالم متعدد المظاهر ومخالف في طبيعته لجوهر الذات الالهية، فإنه ــ حسب رأي الفارابي المتأثر فيه بأفلوطين ــ فيض عن الله، أي أن وجود المخلوقات ترتب عن وجود الخالق الذي هو الموجود الأول المتصف بغزارة الوجود والكمال، والقادر على توليد جميع أصناف الوجود بالضرورة. وهو لذلك منزه عن المادة والصورة والغاية، وغير متصل بها، مما يصبح معه عقلا بالضرورة. وهو عقل خالص وجوهر معقول لذاته.

وحيث أنه واحد، فهو في نفس الوقت « عقل وعاقل ومعقول » [32]. كما أنه علم وعالم ومعلوم، أي لا يحتاج إلى أي مصدر يستمد منه العلم.

ويتم توليد الموجودات عنه دون اختيار أو رغبة منه، وإنما بانبثاق تلقائي وفيض يصدر عنه [33]، أو كما عند ابن سينا [34] بتوليد مرتبط بإدراك ذاته، إذ هو السبب الأول والأصل الذي نشأت منه جميع الأشياء.

وعند الفارابي أن الفيض يتم عن طريق سلسلة من العقول عددها عشرة، فأول ما يصدر عن « الموجود الأول » هو « العقل الأول » باعتباره أول ما فاض عن العلم الالهي، وهو ممكن بذاته واجب بالله وقادر على إدراك خالقه وإدراك ذاته. وعندما يفكر العقل الأول في ذات الله ويعقلها يصدر عنه عقل ثان، أما عندما يفكر في ذاته هو ويدركها، فإنه يصدر عنه جرم سماوي أول هو « الفلك الأقصى » أو « السماء الأولى ». وكذلك يتم بالنسبة للعقل الثاني، فإنه حين يدرك موجده يتولد عنه عقل ثالث، وحين يدرك ذاته توجد الكواكب الثابتة.

وبنفس العملية يستمر الصدور،فيتولد العقل الرابع والخامس إلى العاشر؛ ويتولد عن هذه العقول كذلك ما يقابلها من الكواكب السيارة، وهي بالتوالي : زُحَل والمشتري والمريخ والشمس والزُّهَرة وعُطارد والقمر. وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، كما أنه بالقمر تتم مجموعة الأفلاك السماوية [35] .

وعند الفارابي أن العقل العاشر ــ ويسميه « العقل الفعال » ــ هو الذي يهب الصور والأحوال؛ وهو الذي يدبر شؤون الانسان، وعن طريقه يتم اتصال الانسان بالله.

وعند ابن سينا أن العقل الفعال هو سر مصير الانسان ومعرفته، باعتباره مستودع جميع المعقولات وواهب العقل الانساني ــ حين تتاح له الأهلية للتلقي أو العقل المستفاد ــ مجموع معارفه أو صوره المكتسبة. وقد تصل تلك الأهلية إلى نوع من الادراك الفطري ــ أو العقل القدسي ــ يكون بمثابة نعمة إلهية تعفي من التعلم والاستقراء [36].

وتذهب النظرية إلى أن هذه العقول مع أفلاكها هي التي تقوم بدور الخلق والابداع، وهي لا تقبل الفناء أو التغير، خاصة وأنها تحمل نفوسا كاملة واعية مدركة، بل ليس من عالم الكون والفساد سوى العالم الأرضي. ومن ثم فإن علاقة الله بالعالم ــ كما يراها الفارابي ــ تقوم على أن تدبير العالم الأرضي غير موكول إلى الذات أو الارادة الالهية، ولكنه موكول إلى العقل العاشر « الفعال ». وهو في ذلك متأثر على ما يبدو بنظرية أرسطو التي يرى فيها أن الله هو المحرك الأول، وأنه لا يتحرك. كما أنه ــ تبعا لذلك ــ يعتقد أن الذات الالهية منزهة عن علم جزئيات هذا العالم، لأن من شأن العلم بها أن يلحق التغير والفساد بذاته تعالى. وهو رأي سوف يعدله ابن سينا بقوله إن الله لا يعلم الجزئيات في إطارها الكلي الثابت، حتى لا يكون علمه شبيها بما يتصف به أصحاب العلم المتناهي. على أن نفي علم الله بالجزئيات لا ينفي عنه العلم بأسبابها، مما يجعله في النهاية « مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية » [37].

ثالثا: أن البعث يكون للنفوس دون الأجسام. وكان الفارابي في هذا الرأي متأثرا بالنظريات الأفلاطونية المحدثة وكذا الأرسطية التي تقول بجوهرية النفس أو الروح واستقلالها عن الجسد، وبضرورة الرجوع إلى الأصل الذي هو عالم النفس الخالد. وقد تأرجح رأيه بين إثبات البعث لجميع النفوس وإثباته

للنفوس الشريفة المطهرة فقط دون الشريرة، أي أن الخلود عنده رهن بما للنفس من إدراك عقلي مرتبط بالفضيلة، لا يناله إلا أهل المدن الفاضلة، أما غيرهم فلا ينالون إلا الفناء التام [38] .

وعند ابن سينا « أن النفس الناطقة كمالها الخالص بها أن تصير عالما عقليا » [39] موازيا للوجود كله ومتحدا بالمطلق، وهو كمال يعوقه الارتباط بالجسد .

وقد تتبع الغزالي هذه المسائل يفند أدلتها التي اعتبرها قائمة على مسلمات ظنية تخمينية، كقولهم في أحد مزاعمهم عن قدم العالم بأنه « يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا » [40] ؛ في حين ناقش بالبرهان العقلي، على حد ما فعل بالنسبة لنفس المسألة، وهو يبطل القول بالتراخي بين إرادة الله وخلق العالم وما يستدل منه على أن الله لم يكن قادرا على خلقه في الفور، فيميز بين القدرة والارادة، أي القدرة الالهية من حيث هي شرط الوجود المادي للعالم، والارادة باعتبارها شرطا زمنيا تخصص وقت بداية وجود العالم.

ومن ثم فإن « العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ. وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك » [41] .

وبحجة رياضية يؤكد أن « قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى اثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا وربعا ونصفا. فإن فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون

أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة. ثم كما لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشره، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة » (42).

ويستمر في إبطال رأيهم بهذه الحجة، مناقشا مدى ارتباط هذه الدورات بالأعداد، وأنها إن كانت لا متناهية تحتم ألا يكون فيها شفع ولا وتر، وهي ليست كذلك لأنها إما شفع وإما وتر، بل هو يفترض حالات أعداد هذه الدورات، فهي « ... شفع أو وتر، أو شفع ووتر جميعا، أو لا شفع ولا وتر. فإن قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة، وإن قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر » (43).

والغزالي في مناقشته لهذه المسائل الفلسفية بالبراهين العقلية والرياضية يعتمد كذلك على النصوص النقلية، كتوسله في إبطال قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات بالآية الكريمة :﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ (44). وكان قد اعتبر الفلاسفة في هذه المسألة مخطئين عقليا كذلك حين تصوروا العلم الالهي على غرار العلم الانساني، بل زاد فاعتبر أنه حتى بالنسبة للعلم الانساني فإنه لا يحدث دائما تغيرا في الذات.

وفي محاولة استيفاء جميع عناصر الاحتجاج والاقناع، يلجأ باستمرار

إلى ما جاء به الشرع، ولا سيما فيما ورد من تلك المسائل مخالفا له، كرأي الفلاسفة في « إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمية في الجنة وإنكار الآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن » (45)، فيبدأ بتقرير بقاء النفس بعد الموت « وهي جوهر قائم بنفسه » (46)، ويستند في ذلك الى قول الله تعالى : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ (47)، وإلى قول الرسول ﷺ : « أرواح الصالحين في حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش » (48). ثم يقول وقد قرر بقاء النفس ووجود أنواع من اللذات تفوق المحسوسات :« فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة ؟ وقوله تعالى : ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ﴾ أي لا يعلم جميع ذلك. وقوله : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ». فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع » (49) .

وهو في هذه القضية يوضح قدرة الله على إرجاع الأجساد الأصلية إلى النفوس، مع إمكانية بعث النفوس بأجساد أخرى جديدة التركيب (50). وينتهي من ذلك ليكشف عن انحراف الفلاسفة بتناولهم لموضوع ميتافيزيقي خالص لا يعرفونه إلا من خلال ما ورد في الشرع، مما جعلهم خارجين عنه، وخارجين عن العقل كذلك لأنهم خاضوا به فيما لا طاقة له به. ومن ثم يقول بعد أن أبطل مستندهم من أساسه : « فليس يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده، ولم يبعد أن يكون في

إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده؛ وقد ورد في بعض الأخبار: أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب، فأي بعد في أن يكون في الأسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه؛ ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الانكار مستند إلا الاستبعاد المجرد ؟ »[51] .

من مناقشة هذه المسائل يتضح أنه على الرغم من أن الغزالي قصد في « التهافت » إلى الرد على الفلاسفة وانتقادهم، وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب يوحي بالهدف التسفيهي الذي أراد المؤلف تحقيقه، وعلى الرغم بعد هذا مما انتهى إليه كثير من الدارسين الذين اعتبروا أبا حامد خصما للفلسفة والفلاسفة، فإن من المؤكد أنه في هذا الكتاب كان لا يسعى إلى التشكيك في الفلسفة وتحطيمها من حيث هي علم ومنهج، أي أنه لم يتخذ موقف الاعراض عن التفكير الفلسفي بقدر ما كان يسعى إلى إزالة ما كان منها مطروحا في سياق يتعارض مع الدين، في إلحاح على أن العقل قاصر عن إدراك الحقائق الالهية، وإن لجأ في اثبات ذلك إلى العقل.

والغزالي بهذا يقدم محاولة عميقة للتوفيق بين الحكمة والشريعة، على اعتبار أن التوفيق يعني إيجاد عناصر التلاقي للتقريب بينها، وكذا عناصر التباعد لازاحتها. وقد تبدو المحاولة غير مباشرة ولا صريحة، ولكنها ــ فيما نظن ــ هي المحرك وهي الهدف. وما من شك في أنه بذل فيها طاقة عقلية مضنية هي فيما نحسب من صميم الفلسفة. وهو بذلك أجهد نفسه وفكره حتى يتيح للفلسفة مجال الدخول ساحة الدين، مما دفعه إلى أن يزيل عنها ما يتعارض معه أو ما أقحمه الفلاسفة مما لا يقبله الدين.

من هذا المنظور للعملية التوفيقية، لم يجد الغزالي بأسا في الأخذ بآراء تكشف عن تأثره ببعض الاتجاهات الفلسفية التي انتقدها، ولا سيما الأفلوطينية التي يبدو في جوانب من تأملاته الصوفية الذوقية، وكأنه يحاول الملاءمة بينها وبين الاسلام.

ولعل من أبرز تلك الجوانب ما ذهب إليه وهو يتحدث عن العقل ويشيد به، مستندا في ذلك إلى حديث نبوي شريف حاول أن يشرحه ويؤول معناه. فقد قال ﷺ : « أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل، ثم قال له أدبر، فأدبر، ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب ». فإن قلت : فهذا العقل إن كان عرضا فكيف خلق قبل الأجسام، وإن كان جوهرا فكيف يكون جوهر قائم بنفسه ولا يتميز فاعلم أن هذا من علم المكاشفة فلا يليق ذكره بعلم المعاملة » (52).

وعلى الرغم من أن العلماء ضعفوا إسناد هذا الحديث (53) لما فيه من بعد عما أخبر به الاسلام في مجال الخلق والتكوين، وزادوا فتصدوا للغزالي في اعتماده على الأحاديث الضعيفة (54)، فإنه يدل على التأثر بالفكر الأفلوطيني وما جاء به الفارابي متعلقا بنظرية الفيض القائمة على العقول العشرة.

ويبدو أن الغزالي كان يشعر ببعض الضيق وهو يطرح موضوع العقل في هذا السياق، وذلك ما جعله في محاولة تفسيره يعود إليه ليقرنه بذات ملك من الملائكة. فعنده أن « الله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته »، كما قال عليه الصلاة والسلام : « أول ما خلق الله العقل فقال

بك أعطي وبك أمنع ». ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضا كما يعتقده المتكلمون، إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم. وربما يسمى قلما باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء الأولياء وسائر الملائكة وحيا وإلهاما. فإنه قد ورد في حديث آخر : « إن أول ما خلق الله تعالى القلم » فإن لم يرجع ذلك إلى العقل تناقض الحديثان. ويجوز أن يكون لشيء واحد أسماء كثيرة باعتبارات مختلفة فيسمى عقلا باعتبار ذلك، وملكا باعتبار نسبته إلى الله تعالى في كونه واسطة بينه وبين الخلق، وقلماً باعتبار إضافته إلى ما يصدر منه من نقش العلوم بالالهام والوحي »[55] .

وفي محاولة أخرى للتفسير القائم على التوفيق يذهب إلى أن العقل هو النور « وقد سماه الله نورا في قوله تعالى ﴿ الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة، ﴾ وسمى العلم المستفاد منه روحا ووحيا وحياة، فقال تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ﴾، وقال سبحانه : ﴿ أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس ﴾ ... »[56].

ومعروف أن النور من حيث هو رمز صوفي مرتبط بالأفلاطونية الحديثة، وبنظرية الفيض الفارابية، وكذا بما نجده عند ابن سينا، على حد ما ذهب إليه في « حي بن يقظان » من اقتران النور بالملك، وهو يحكي قصة المتصوف السائح الذي يسعى إلى تخليص ذاته ونفسه من القيود واللذات متطلعاً بها إلى المصدر الأقصى للجمال والنور، إلا أنه لشدة نورانيته وروعة إشراقه محجوب عن البصر. ثم إن « الملك » للأعلى وهو متعال عن الكل

يمنح جماله وجلاله من تاقوا إليه، وتطلعوا إلى نعمة الاتصال به، فهم بهم رحيم، وهم به دائما متعلقون لا يقوون على مفارقته.

وفي محاولة تفسير النور يعتمد الغزالي على بعض النصوص من القرآن والحديث، من ذلك أنه « لما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ﴾، فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب » فقيل : « وما علامته ؟ »، فقال : « التجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود »، وهو الذي قال عليه السلام فيه : « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره »، فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها... »[57]، وهي نفحات لا تنال إلا بالادراك المعرفي الذي لا وسيلة له لذة سوى القلب. « فمن لا قلب له ليس له هذا الحس، كمن لا سمع له ولا بصر ليس له لذة الألحان وحسن الصورة والألوان. وليس لكل إنسان قلب، ولو كان لما صح قوله تعالى ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، الآية ﴾، فجعل من لم يتذكر بالقرآن مفلسا من القلب، ولست أعني بالقلب هذا الذي تكتنفه عظام الصدر، بل أعني به السر الذي هو من عالم الأمر، وهو اللحم الذي ومن عالم الخلق عرشه، والصدر كرسيه، وسائر الأعضاء عالمه ومملكته. ولله الخلق الأمر جميعا، ولكن ذلك السر الذي قال الله تعالى فيه ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ هو الأمير والملك لأن بين عالم الأمر وعالم الخلق ترتيبا، وعالم الأمر أمير على عالم الخلق، وهو اللطيفة التي إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، من عرفها فقد عرف نفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه. وعند

ذلك يشم العبد مبادىء روائح المعنى المطوي تحت قوله ﷺ : « إن الله خلق آدم على صورته » ونظر بعين الرحمة إلى الحاملين له على ظاهر لفظه وإلى المتعسفين في طريق تأوليه... »[58]

ويستمر الغزالي في نفس هذا الخط فيعتبر أن الايمان والمعرفة أنوار تتفاوت في البشر. « فالمعارف أنوار، ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله تعالى إلا بأنواره. قال الله تعالى ﴿ يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم ﴾... فإيمان آحاد العوام نوره مثل نور السراج، وبعضهم نوره كنور الشمع، وإيمان الصديقين نوره كنور القمر والنجوم، وإيمان الأنبياء كالشمس. وكما ينكشف في نور الشمس صورة الآفاق مع اتساع أقطارها، ولا ينكشف في نور السراج إلا زاوية ضيقة من البيت فذلك تفاوت انشراح الصدر بالمعارف وانكشاف سعة الملكوت لقلوب العارفين... »[59]

ولابدع بعد هذا أن نجد الغزالي يعتبر أن « النور الحق هو الله تعالى، وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له »[60]، مما يشعر ببعض الاقتراب من نظرية الفيض الأفلوطينية.

وفي تفسيره لحقيقة النور يرى أنه « ان كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصر به غيره أيضا مع أنه يبصر نفسه وغيره فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلا، بل بالحري أن يسمى سراجا منيرا لفيضان أنواره على غيره. وهذه الخاصية توجد للروح القدسي النبوي، إذ تفيض بواسطة أنواع المعارف على الخلائق. وبهذا نفهم معنى تسمية الله محمدا عليه السلام سراجا منيرا، والأنبياء كلهم

سرج، وكذلك العلماء. ولكن التفاوت بينهم لا يحصى »[61].

ولعل الغزالي لم يحس بأي حرج في هذا الاقتراب، وهو يجد في النص القرآني منطلقا له ومستندا يعتمد عليه، وهو وجود سورة تحمل اسم النور وقوله تعالى فيها ﴿ الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضييء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم ﴾[62].

ويبدو أن الغزالي لم يكن يجد كبير عناء في التوفيق بين النظرية الأفلوطينية وتأملاته الصوفية الذوقية، وما قادت إليه من التوسل ببعض النصوص للاحتجاج بها إما عن طريق مباشر أو بواسطة التفسير والتأويل.

فإلى ما سبق أن أوردنا له من آراء نستطيع أن نضيف شرحه قول الرسول ﷺ : « إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبُحات وجه كل من أدركه بصره »[63]. وفيه يذهب إلى « أن الله تعالى متجل في ذاته لذاته، ويكون الحجاب بالاضافة إلى محجوب لامحالة، وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من حجب بمجرد الظلمة، ومنهم من حجب بالنور المحض، ومنهم من حجب بنور مقرون بظلمة »[64].

كذلك نستطيع أن نضيف حديثه في موضوع « العرش » حين

اعتبر أنه هو المنتهى وسقف المخلوقات، وأنه جسم نوراني متفرع عن نور الحجب. ومثله الكرسي الذي تشكل الشمس أحد أجزائه، والكل دائر في حجب وستور هي حلقات متتابعة من ظلمة ونور. فقد نقل عن عكرمة قال : « الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي، والعرش جزء من سبعين جزءا من نور الستور »، يعني بها الحجب. وورد أن بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجابا من ظلمة وسبعين حجابا من نور، كل حجاب مسيرة خمسمائة عام. ولولا ذلك لاحترق حملة الكرسي من نورهم. والعرش جسم نوراني علوي فوق الكرسي، فهو غيره ــ خلافا للحسن البصري ــ قيل من ياقوتة حمراء، وقيل من جوهرة خضراء، وقيل من درة بيضاء، وقيل من نور. الأولى الامساك عن القطع بحقيقته. يسميه الفلكيون بالفلك التاسع والفلك الأعلى وفلك الأفلاك والفلك الأطلس أي الخالي من الكواكب، إذ كلها على ما قال قدماء أهل الهيئة ثوابت في الفلك الثامن المسمى عندهم بفلك البروج، وعند أهل الشرع بالكرسي. والعرش سقف المخلوقات، فلا شيء يخرج عن دائرته، فهو في منتهى ... لا مجال للادراك وراءه، ولا مطلب لطلاب فوقه » [65].

وإذا كان الغزالي قد وجد في بعض النصوص ما يتلاءم ومعرفته الصوفية الذوقية، بما في هذه المعرفة من تأثيرات فلسفية، مما جعله يقوم بعملية توفيقية ليس فيها تعسف ولا كبير تكلف أو افتعال، فإنه بذلك ومن خلال هذه العملية فتح الباب لفكر إسلامي جديد يتسم في ملامحه بالسمو والاشراق، ويجمع في ثناياه بين الفلسفة والتصوف. وهذا ما جعل علماء آخرين ممن خاصموا الفلسفة ومعها التصوف يأخذون عليه اتجاهه وينتقدونه فيه.

فقد اعتبره معاصره محمد بن الوليد الطرطوشي (450 ــ 520 هـ = 1059 ــ 1126 م) « رجلا من أهل العلم قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه، ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال، ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد ينسلخ من الدين. فلما عمل « الاحياء » عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه وشحن كتابه بالموضوعات » (66).

وتحدث عنه تقي الدين أحمد بن تيمية (661 ــ 728 هـ = 1263 ــ 1328 م)، فذهب إلى أن « كلامه في « الاحياء » غالبه جيد، لكن فيه مواد فاسدة : مادة فلسفية ومادة كلامية ومادة من ترهات الصوفية ومادة من الأحاديث الموضوعة » (67). وزاد بأن كتبه مليئة بـ « قول الصابئة المتفلسفة بعينه ، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم، ومن لم يعلم حقائق مقالات العباد ومقالات أهل الملل يعتقد أن ذاك هو السر الذي كان بين النبي ﷺ وأبي بكر، وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلهي ... » (68). وعنده أن في كلام أبي حامد من آراء حكماء اليونان ومن سار على نهجهم من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين « قطعة كبيرة ويعبر عن مذاهبهم بلفظ الملك والملكوت والجبروت. ومراده بذلك الجسم والنفس والعقل، فيأخذ هؤلاء العبارات الاسلامية ويودعونها معاني هؤلاء. وتلك العبارات مقبولة عند المسلمين، فإذا سمعوها قبلوها، ثم إذا عرفوا المعاني التي قصدها هؤلاء ضل بها من لم يعرف حقيقة دين الاسلام، وأن

هذه معاني هؤلاء الملاحدة ليست هي المعاني التي عناها محمد رسول الله ﷺ وإخوانه المرسلون ... » (69).

ولعل تلميذ الغزالي أبا بكر محمد بن العربي المعافري (ت 540 هـ ـــ 1145 م) كان أرفق به وأكثر تعبيرا عن موقفه الفكري حين قال عنه : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » (70).

ومن عجيب أمر « حجة الاسلام » أنه لم ينل رضى العلماء الذين كان لهم موقف ضد الفلسفة والتصوف، في الوقت الذي لم ينل رضى الفلاسفة الذين لم يعجبهم انتقاده لهم، ويمثلهم الفيلسوف القرطبي أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد (520 ـ 595 هـ = 1126 ـ 1198 م) الذي تصدى للغزالي يرد على كتابه « تهافت الفلاسفة » بكتاب « تهافت التهافت »، وفيه أبدى تحمسا للمواقف الفلسفية، والأرسطية خاصة؛ إلا أنه لم يلبث أن خفف من الحدة التي رد بها على الغزالي، فألف كتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ». وفيه تظهر نزعته التوفيقية التي أقامها على إمكان حل الاشكالية المطروحة، بالنظر الى القرآن الكريم من جهة، وفلسفة أرسطو من جهة أخرى، باعتبارهما حقيقتين لا خطأ فيهما، ومن حيث أن كلا منهما يمثل الحق، والحق لا يضاد الحق، مما جعله ينتهي إلى أن الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة.

* * *

مهما يكن، فقد عمل الغزالي على إقامة كيان فكري فلسفي

إسلامي، سواء وهو ينتقد آراء الفلاسفة أو يتأثر بها. ومن خلال هذين المحورين ــ الانتقاد والتأثر ــ كان يطرح بأسلوب مباشر وغير مباشر، إشكالية التوفيق بين الحكمة والدين، ويحاول إيجاد حل لها؛ وإن برزت محاولته في مراجعة الذين سبقوه فيما انتهوا إليه وهم يجربون التوفيق.

وهو في عمله لم يكن متعسفا ولا منحازا ولا راغبا في أن يثبت التوفيق وإن على حساب ما يعتقده وبإقحام وافتعال، ولكنه قام بهذا العمل من منطلق العالم المسلم المسلح بتجربة فكرية عميقة، والمتمكن من علوم الفلسفة وأدواتها المنهجية، والمعتز بشخصيته ودينه. ومن ثم كان ينتقد كل ما لا يرى إمكان مطابقته مع هذا الدين وتلك الأدوات القائمة على العقل. وكان يبرهن على العقائد الاسلامية بالدليل العلمي الذي يسعفه في رفض آراء الفلاسفة، أي الآراء التي يجدها لا تتفق مع تلك العقائد.

ولعل الغزالي كان في محاولته أكثر نفاذا للعمق، سواء وهو يبحث في الدين أو في الفلسفة؛ وقبل ذلك كان أكثر من غيره قدرة على تحديد مختلف القضايا التي يريد مناقشتها، وكذا تحديد المنهج الذي يتوسل به في هذه المناقشة، غير ملتزم بآراء مسبقة يقلدها أو يتكلف اصطناعها.

وكان بعد هذا مصيبا في محاولته التوفيقية حين لم يفترض وجوب إيجاد هذا الاتفاق، وحين لم يقم بعملية سطحية أو شكلية، وحين لم يقدم عملا تلفيقيا يلصق فيه رأيا دينيا إلى جانب نظرية فلسفية حتى ولو لم يكن بينهما أي ارتباط، أو حتى لو كان بينهما تناقض أو ما يشبه التناقض.

ثم إنه لم يفتعل على الاسلام أو الفلسفة ما ليس في صميمهما من مبادىء وأفكار، وإنما اكتفى بأن طرح على محك البحث والنقد مجموع العناصر التي سبق تناولها في التوفيق، وأعاد تأملها ودراستها مصححا ومعيدا كل عنصر الى أصله، وناظرا من جديد إلى إمكان التحام تلك العناصر أو عدم الامكان.

وهذا جهد لا نستطيع قدره حق قدره إلا إذا عرفنا أن العصر الذي عاش فيه الغزالي كان أحوج ما يكون إلى العمل الذي قدمه، أي إلى توضيح الأفكار وكشف الزائف منها والصحيح، بعد أن داخلتها الشوائب الباعثة على التشكيك، وغدت معرضة للتشويش والاضطراب وكثرة الدعاوي والمزاعم.

---

(1) أنظر ج 1 ص 373 فما بعد من « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق أبو ريدة، القاهرة 1950.

(2) ميزان العمل ص 159 ، ط مكتبة الجندي بالحسين ، القاهرة، دون تاريخ.

(3) المنقذ من الضلال ص 5 ، 6 ، ط المكتبة الثقافية ، بيروت ، لبنان.

(4) نفس المصدر ص 7 ، 8 ، 9 .

(5) إحياء علوم الدين ج 1 ص 73 ، نشر مكتبة عيسى البابي الحلبي ، مصر.

(6) ص 10 ، ط الثانية ، دار الكتاب العلمية ، بيروت 1403 ، 1983.

(7) أنظر مثلا صفحات 92 ، 109 ، 112 ، 116 ، 123 ، 127 ، 128 ، ط الرابعة ، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان 1963. ونجده في بعض الأحيان يقول : « وفي الفقه نقول » : ص 92.

(8) تهافت الفلاسفة ص 229 ، تح. د. سليمان دنيا، ط السادسة ضمن ذخائر العرب رقم 15 ، دار المعارف ، القاهرة.

(9) المصدر السابق.
(10) المنقذ ص 9.
(11) نفس المصدر ص 11.
(12) كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ص 4 ، ط الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان 1403 ، 1983.
(13) المنقذ ص 13.
(14) نفس المصدر ص 15 .
(15) نفسه ص 18 .
(16) نفسه ص 20 .
(17) نفسه ص 27 .
(18) نفسه ص 35 .
(19) نفسه ص 50 .
(20) « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ص 188 ، ط الأولى 1381 هـ ، 1961 م ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي. وكان قد تحدث في « القسطاس المستقيم » عن أصناف الناس الثلاثة : « العوام وهم أهل السلامة البله، ثم الخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة، ومن بينهم يتولد أهل الجدل »، ص 86 ، مطبعة الشرقي ، القاهرة 1318 هـ.
(21) تهافت الفلاسفة ص 75 .
(22) المصدر السابق ص 73.
(23) نفسه ص 74 .
(24) « مقاصد الفلاسفة » ص 32 ، تح. د. سليمان دينا ، نشر دار المعارف ضمن ، ذخائر العرب ، العدد 29 ، مصر 1969. وانظر كذلك حديثه عن العلوم الفلسفية في « المنقذ » بدءا من ص 26 .
(25) أنظر « تهافت الفلاسفة » ص 79 فما بعد .
(26) ألح على ذلك في أكثر من مناسبة، على حد قوله في كتابه « معيار العلم في فن المنطق » : « إنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطأوا عليها في المنطق » ص 27 .
(27) « تهافت الفلاسفة » ص 76 ، 77 ، 78 .
(28) نفس المصدر ص 307 ، 308 ، 309 .
(29) ص 134 ، وأنظر كذلك ص 191 ، 192 .
(30) أنظر « مقاصد الفلاسفة » ابتداء من ص 187 .
(31) أنظر « تهافت الفلاسفة » ص 134 .
(32) أنظر « المدينة الفاضلة » ص 23 ، ط بيروت 1959.
(33) المصدر السابق ص 38 .
(34) أنظر « الشفا » ص 980 ، ط القاهرة 1860.
(35) المدينة الفاضلة ص 44 . وللفارابي « رسالة في العقل » تحدث فيها عن أنواع العقول ومراتبها ، ط بيروت 1938. وانظر القوى العاقلة كما رتبها ابن سينا في كتاب النجاة ص 168 ، ط القاهرة 1938.
(36) أنظر « كتاب النجاة » ص 167 وكتاب « الاشارات والتنبيهات » ص 370، القاهرة 1957.

(37) كتاب الشفا ص 360 .
(38) أنظر المدينة الفاضلة ص 118 .
(39) أحوال النفس ص 130 ، ط القاهرة 1952.
(40) تهافت الفلاسفة ص 90 .
(41) المصدر السابق ص 96 .
(42) نفسه ص 99 .
(43) نفسه .
(44) سورة يونس الآية : 61 .
(45) تهافت الفلاسفة ص 287 .
(46) نفس المصدر ص 299 .
(47) سورة آل عمران الآية : 169 .
(48) أنظر « تهافت الفلاسفة » ص 299 .
(49) المصدر السابق ص 288 ، 289 ، 290 .
(50) أنظر المصدر السابق ص 299 فما بعد.
(51) نفسه ص 303 .
(52) « الاحياء » ج 1 ص 74 .
(53) ورد في حاشية « الاحياء » أن الحديث أورده الطبراني في الأوسط من حديث أبي إمامة وأبي نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين (ج 1 ص 74). أنظر في التعليق على هذا الحديث وسنده « كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين » لمحمد مرتضى الزبيدي (ج 1 ص 453 ، 454 ط دار شحياء علوم التراث العربي ، بيروت لبنان). هذا وقد ورد الحديث لمذكور بلفظ « أول » منصوبا بمعنى حين، كما ورد بلفظ « لما خلق الله ... » (رواه الطبراني بإسناد إلى أبي هريرة).
(54) ورد في « المنتظم » لابن الجوزي أن الغزالي « ذكر في كتاب الاحياء من الأحاديث الموضوعة وما لا يصلح غير قليل. وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل » ج 9 ص 169 ط حيدراباد ، الهند. وذكر أبو الوليد الطرطوشي في رسالته الى ابن مظفر أن الغزالي « شحن كتابه بالموضوعات » على حد ما ورد عند السبكي في « طبقات الشافعية » ج 4 ص 123 ، 124 ط الأولى المطبعة الحسينية ، مصر. وانظر في نفس المصدر (ص 128) رد السبكي على الطرطوشي مدافعا عن الغزالي، وإن قال في هذا الصدد : « فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة. وعامة ما في الاحياء من الأخبار والاثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد » (نفسه ص 127). على أن السبكي جعل فصلا خاصا في ترجمة الغزالي لما وقع في كتاب « الاحياء » من الأحاديث التي لم يجد لها سندا (أنظره في المصدر السابق من ص 145 الى 182). أما ابن تيمية فذكر الغزالي مع جماعة « ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث مايعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلا عن خواصها. ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما وأحاديثهما إلا بالسماع كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث وبين الحديث المفترى المكذوب. وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب (مجموع فتاوى ابن تيمية م 4 ص 71 ، 72 جمع وترتيب

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، نشر مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب).

(55) فيصل التفرقة ص 182. وأنظر ما كتبه عن حقيقة العقل وأقسامه وحدوده في « الاحياء » ج 1 ابتداء من ص 75 .

(56) الاحياء ج 1 ص 73 .

(57) المنقذ ص 11 . هذا وقد ورد حديث « إن الله تعالى خلق... من نوره » عند أحمد والترمذي وابن جرير والطبراني والحاكم، وتتمة : « فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل ». أنظر حاشية « المنقذ » ص 11. أما حديث « نور يقذفه الله في القلب » فإنه وارد في التفاسير عند شرح الآية المذكورة في النص (سورة الأنعام الآية 126) وجلها تنقل ما ورد في الطبري .

(58) الاحياء ج 4 ص 23 .

(59) المصدر السابق ج 3 ص 19 .

(60) انظر الفصل الأول من كتاب «مشكاة الأنوار» ابتداء من ص 41 تح. د. أبو العلاء عفيفي ، نشر الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة 1383 هـ ، 1964 م.

(61) المصدر السابق ص 51 ، 52 .

(62) سورة النور الآية : 35 .

(63) مشكاة الأنوار ص 84 .

(64) نفس المصدر .

(65) « مكاشفة القلوب المقرب الى حضرة علام الغيوب » ص 141، ط الأولى 1402 هـ ، 1982 م ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان.

(66) « طبقات الشافعية » للسبكي ج 4 ص 123 ، 124 .

(67) مجموع فتاوى ابن تيمية م 6 ص 55 .

(68) المصدر السابق م 4 ص 63 .

(69) تفسير سورة الاخلاص (ضمن : مجموع فتاوى ابن تيمية م 17 ص 232 ، 233).

(70) مجموع فتاوى ابن تيمية م 4 ص 164 .

إشكالية العلاقة
بين الحكمة والشريعة عند الغزالي

صبحي الصالح

إن العلاقة بين الحكمة والشريعة لم تبرز بكلّ وضوحها ودقتها وانسجامها مع الفكر الاسلامي الأصيل كما برزت في كتابات الغزالي ومواقفه ونقده الجدلي. وإذا كان الغزالي « أول من كتب على منحى المتأخرين »[1] كما قال ابن خلدون، فإن التسليم بصحة هذا القول التاريخي يستتبع الجزم بأن هذا المفكر الاسلامي، الذي أعجب بالمذهب الأشعري وناصره، لم يمض فيه على أثر المتقدمين، بل كان في جل ما كتبه قطبا من أقطاب التجديد، وكان أسلوبه في البيان والاستدلال ذا نمط فريد[2]. فلا عجب إذا اتفق كتّاب سيرته ــ والأشاعرة منهم بوجه خاص ــ على أنه الامام المبعوث في القرن الهجري الخامس ليجدد للأمة أمر الدين، وفاقا لما ورد في

الحديث الشريف : « إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها » (3).

وكان طبيعيا أن ينسجم منهج الغزالي مع الفكر الاسلامي الشمولي انسجاما كاملا، ما دام هذا المفكر الكبير يركز تركيزا أساسيا في كل آرائه وجدله على الانطلاق من المنطق القرآني أولا وقبل كل شيء، مؤكدا أن « أول ما يستضاء به من الأبواب، ويسلك من طريق النظر والاعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله بيان » (4) !

ومع أن الغزالي ـــ بالمعنى الاصطلاحي الدقيق ـــ لم يكنِ فقيها برغم تعمقه في الفقه الشافعي الذي نجد آثاره في كتابه « إحياء علوم الدين »، ولا متكلما برغم تعمقه في علم الكلام الأشعري الذي يتضح في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »، ولا أصوليا برغم ما كتبه عن علم الأصول ولا سيما في « مستصفاه »، ولا محدثا برغم استشهاده بآلاف الأحاديث والروايات في باب السمعيات، ولو سَلَكَ الحفّاظ كثيرا منها في عداد الضعيف، ولا منطقيا برغم اشتغاله بالمنطق الأرِسطي ودعوته إلى استخدام أقيسته في النظر والاستدلال، ولا فيلسوفا برغم اطلاعه الواسع على مذاهب الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات كما في كتابه « مقاصد الفلاسفة »، ولو أنه رد على هؤلاء وفند آراءهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي شاع وذاع، ولا متصوفا على طريقة من سبقوه أو عاصروه من شيوخ المتصوفين وأئمة الزهاد برغم إعجابه بالمعتدلين منهم وإفراده تسميتهم وحدهم أهل الحق والحكماء، كما يظهر في « الرسالة اللدنية » المنسوبة إليه، ومن كتابه « مدارج السالكين »، وكتابه الرائع المشهور « المنقذ من الضلال ». مع

هذا كله وبرغم هذا كله، لا بد لنا من تأكيد ما تفرد به من تنوع الثقافة وسعة التجربة وقوة الشخصية وعمق التأثير في تجديد الفكر الاسلامي بجميع مناحيه وفي تطوير الفكر الديني والحضاري بوجه عام.

لقد كان رجل « التجربة الدينية الكاملة » التي جعلت منه رائدا من رواد الاصلاح، متوجها بكل قواه لوضع قيم الدين ومعايير الأخلاق في نصابها الصحيح، قبل أن تجعل منه « منظّرا » لبعض العلوم على طريقة علماء الشكليات والرسوم (٥). لذلك أحاط الناس سيرته بهالة من الأساطير، وأجمعوا على عده من كبار الأولياء، وسموه حجة الاسلام.

ومحاولات الغزالي الفنية المتنوعة لتحقيق هذه التجربة الدينية على أكمل الوجوه حالت دون اطمئنانه إلى ضرب من التخصص في منحى معين من مناحي العلم الاسلامي، ولكنها في الوقت نفسه تشهد بأنه كان من أقدر علماء الأمة على إدراك العلاقة بين حكمة الحكماء وشريعة الفقهاء، أو كما يقول الصوفية في مصطلحاتهم : بين « الحقيقة الباطنة » المستلهمة من المكاشفة اللدنية، المتوكدة من المعرفة الذوقية القلبية، وبين « الشريعة الظاهرة » المستخلصة أساسا من المدارك النقلية، المتفقة غالبا مع المدارك العقلية، الشاملة لقضايا الفقه شمولها لقضايا الاعتقاد.

وما كان اطلاق اسم الحكمة على « الحقيقة » عند أهل التصوف ليمنع الفلاسفة من تسمية فلسفتهم حكمة، ولا ليمنع الباطنين من تسمية إشاراتهم ورموزهم حكمة، وإن كان لفظ الحكمة القرآني لم يرد حصرا بأي من هذه الدلالات، وإنما ورد غالبا بمعنى لغوي مشترك شديد العموم يعينه

السياق، ويفيد عمليا على وجه الاجمال وضع الأمور في مواضعها، كما شرح المفسرون مثل قوله تعالى : ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، وما يذكّر إلا أولو الألباب ﴾ (6).

أما الشريعة فلم يقع الاختلاف حول مدلولها الاسلامي الصريح، مذ فهم الجميع، دون حاجة إلى الجدل، أنها مجموع التعاليم والتكاليف والأحكام والمعتقدات الدينية التي أمر المؤمنون بالتزامها واتباعها، كما قال تعالى مخاطبا نبيه الكريم : ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ (7).

ولو توقف الغزالي عند الحسم الديني لمفهوم الشريعة في مقابلة الاشتراك اللغوي الذي ينطوي عليه لفظ الحكمة، لتوقعنا خلال معالجته للعلاقة بين المدلولين أن يخوض في معضلات الحكمة لتنوع وتعدد مجالاتها أكثر من خوضه في قضايا الشريعة لوضوحها وتحديد نطاقها، غير أننا إزاء ما احتدم من الجدل بين أهل الفرق في عصره وقبل عصره، وجدناه منكبا على معالجة المسائل النقلية المتعلقة بالشرع انكبابه على المسائل النظرية المتعلقة بالعقل، معنيا بأحكام التكاليف التعبدية عنايته بأحوال المكاشفة الروحية، موفقا بين روح الشريعة وأسرار الحكمة تارة، مقربا ما بين مجالاتهما من تعارض ظاهري تارة أخرى.

إنه في تصانيفه كلها، بفضل استلهامه الدائم من القرآن والحديث، لم يقر بانفصال الحكمة عن الشريعة ولا الشريعة عن الحكمة، بل الذي نستخلصه من إنتاجه الفكري أن الاتصال قائم بين المفهومين باستمرار إذا لم

يتجه النظر إليهما من طريق العقل وحده، ولا القلب وحده، ولا التجربة الحسية وحدها، ولا الرياضة الروحية وحدها، ولا الأدلة السمعية النقلية وحدها، بل من خلالها كلها على السواء. ونوشك في ضوء هذا المنهج المتوازن أن نجهر فوق ذلك بأن ابن رشد الذي رد على آراء الغزالي في « تهافت الفلاسفة » [8] بما سماه « تهافت التهافت » [9]، لم يستطع التخلص من تأثيره وتأثير أسلوبه، ولم يجد بدا من استعارة أدلته وتكرير عباراته عندما حاول التوفيق بين الشرع والعقل، في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » [10].

وإنه لواضح لدينا أن معيار الغزالي في هذا المجال مبني أساسا على التصور الاسلامي للكون والحياة والانسان، ذلك التصور القائم على الوحدة الكلية الكبرى المنسقة بين أصول الاعتقاد، وأحكام العبادات والمعاملات، وآداب السلوك والأخلاق لكي لا يؤخذ دين الله مِزَقاً وتفاريق، وإنما تتجلى التفرقة الوحيدة في هذا التصور بين الخالق والمخلوق، وبين المكوّن والكون، وبين واهب الحياة وما عداه من الأشياء والأحياء. وعلى هذا، لا ينفرد الفلاسفة وحدهم، ولا المتصوفة وحدهم، ولا حتى الفقهاء والمفسرون والمحدّثون والمتكلمون وأئمة المذاهب وحدهم، برسم أبعاد التصور الاسلامي الحقيقي الذي يفترض أن تتكامل في نطاقه أوضاع المادة وأشواق الروح.

ومع ذلك قد يكون من الطرافة بمكان أن نجد نظرة الغزالي إلى كل من الشريعة والحكمة مماثلة في حالات كثيرة لنظرات ثلّة من علماء السلف الصالح الذين لم يخف عليهم ذلك التنسيق الدائم بين هذين المفهومين المتكاملين، ما داموا في ضوئهما مستمرين مثله في رد كل شيء إلى الخالق

نشأة وامتدادا وتحولا وتطورا، وما داموا مثله لا يرتابون في أن دفع الارادة إلى محبة الله والأنس بعبادته هي الغاية الحقيقية من خلق الوجود، مصداقا للآية الكريمة : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ [11]، على حين تنفرد نظرته عن نظرات من سبقوه ومن لحقوا به أيضا، وتستقل عنها وتقسو عليها، كلما قلدوا فلاسفة اليونان، أو شطحوا مع غلاة الصوفية، أو وقفوا عند حرفية النصوص مع فقهاء المذاهب الذين جمدوا على آراء شيوخهم، «ومزقوا بأساليبهم الجدلية شرع الله وفرقوا الناس كل التفريق » [12]، ولم يستلهموا روح التعاليم الاسلامية الفياضة بمباني الاطمئنان إلى الله والشوق إلى الله، والوجد والفناء في الله، والحب المتبادل، والرضى المتبادل، بين الله وعباد الله، ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ [13]، ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ [14]، ﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ [15]، كما يعبر القرآن.

ولم يكن اعتدال عباراته في نقده الجدلي إلا صدى لاعتدال آرائه في الموازنة بين الحكمة والشريعة، وبين قضايا العقل وقضايا النقل، وبين ذهنية المتفقهين وروحانية المتنسكين، إذ وجدناه حتى في كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي وضعه لتفنيد قضايا الفلسفة العشرين، يكتفي في السّبعَ عشْرة الأولى منها « بتبديع » المعتزلة، أي الحكم بأنهم أحدثوا في الدين بدَعاً وضلالات تأثروا فيها ببعض الفلسفات، من غير أن يكفرهم بسبب آرائهم الفاسدة وتأويلاتهم الخاطئة.

وكذلك في القضايا الثلاث الباقيات المتعلقة بقدم العالم، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات، ونفي حشر الأجساد، إنما كفّر القائلين بها قولا صريحا من فلاسفة الأمم الغابرة، كما صرح في صفحات « تهافته » الأخيرة [16]،

ولم تطوّع له نفسه أن يشمَل صراحة بهذا الحكم القاسي فلاسفة المسلمين لكيلا يُنبذوا من أمة التوحيد، كما أوشك أن يفعل معاصره الشهرستاني خصم الفلاسفة العنيد، وكما آلت إليه الحال فيما بعد عند أهل الجمود على التقليد، كالباجوري في « شرح الجوهرة »[17]، والسنوسي في « المقدمات »[18]، اللذين لم يترددا في الحكم بالتكفير على الذين أخذوا بالعلل الوساطية، مع أنها عند الجميع أهون شأنا من قضايا الفلاسفة الثلاث المتممّة للعشرين.

والسر في اعتدال الغزالي، إذا قورن بعنف الآخرين، أن إمامنا الجليل كان أرحب صدرا وأوسع أفقا من أن يتجاهل ما يدعيه الفلاسفة لأنفسهم من سلامة الاعتقاد وصفاء الدين، ولو ظن بينه وبين نفسه أنهم يكتمون خلاف ما يُبدون، فحسبه وحسبنا معه أن هؤلاء لما عرضوا لآيات القرآن في وصف الكون وبدء تكوينه وخلق الكائنات فيه بالحق، فهموا أنما يراد بالحق حيثما ذكر في هذا المقام « ما يوجد بمقتضى الحكمة »، فاتفقوا في تفسيرهم هذا مع أهل الشريعة من السلفيين والمفسرين بالمأثور، المستندين إلى الدلالة اللغوية استنادهم إلى صحيح الروايات، كما ذكر الراغب الاصفهاني شرحا لكلمة الحق في مثل قوله تعالى : ﴿ خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير ﴾[19]، وقوله : ﴿ أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض إلا بالحق وأجل مسمى ﴾[20]، وقوله : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾[21].

والأطرف من هذا أن نفرا من كبار الفلاسفة « العقلانيين » التقوا

في تفسيرهم لنظائر هذه الآيات حتى مع الحَرفيين « الظاهريين »، فإذا صرح ابن حزم الأندلسي (المتمسك أبدا بظاهر النصوص) بأن خلق الكائنات بالحق يعني صدورها عن الخالق وفاقا لقوانين معينة، وأنه لا تبديل لكلمات الله التي هي مخلوقاته، ولا لما رتبه من السنن والنواميس التي أجرى عليها خلائقه [22]، فإن الفيلسوف ابن رشد يرى هنا أن الحق هو الحكمة، « وأن الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء... [23] وأن بناء المسبّبات على الأسباب هو الذي يدل على أن الموجودات صدرت عن علم وحكمة » [24].

وهذا التفسير الفلسفي وذاك التفسير الظاهري يوشكان أن يكونا مستعارين مما كتبه الغزالي عن اسم الله « الحق » في كتابه الممتع « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » [25] : فالله هو الحق، لأنه مصدر كل « الحق » بمعناه المطلق الذي لا يعلمه إلا هو، ولأنه مصدر كل « حقيقة »، هدى بعض خلقه إلى معرفة شيء منها بالنظر والاعتبار تارة، وبالمكاشفة وشفافية الروح تارة أخرى. حتى إذا اتسعت في أعماق القلوب المؤمنة إيحاءات اسم الله « الحق »، واقترنت بها صفات الجلال والجمال في سائر أسمائه الحسنى، ثم استضاءت الأرواح بنورها الأسنى، لم يبق للبشر من كنه الحق المطلق إلا ظلال من الحقائق النسبية، يعرفها الأقلون ويجهلها الأكثرون؛ وإذا العقلاء الراسخون في العلم ﴿ يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ [26]، ويسخرون من غرور الباطنيين الذين يدعون المعرفة الكاملة الشاملة، ويستخدمون عبارات وإشارات ورموزا أشبه بطلّسْمات السَّحرة والمشعوذين كان لزاما على الغزالي وجميع المحققين أن يردوا عليها ويفندوها ويميطوا اللثام عما يكتنفها من الزيغ والضلال [27].

وفي تقديرنا أن الغزالي لو عُمِّر حتى عصر ابن عربي لتردد شيئا في تسميته « الشيخ الأكبر » إذا وجده يجهر في فتوحاته « بأن الله أخفى في وجوده حكمة لم تَرَها عين » [28]، مع أن هذا الفيلسوف الصوفي يتحدث عن حكمة قدسية خفية لم ترها أعين الناس، وهو في حال الفناء عن ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهودا ذوقيا، لكنه في شطحة من شطحاته الروحانية ــ مهما يَسْمُ مقامه عند الله والناس ــ قد نسب إلى الخالق جل وعلا أنه اصطفاه من بين خلقه حين أودع تلك الحكمة في ذاته وفي وجوده البشري القابل للفناء، ولو جاز لأحد أن يعبّر عن مثل ذلك لكان نبيا أو بمثابة النبي، ولا بنوة لبشر بعد محمد خاتم الأنبياء.

وما كان للغزالي إذا أن يستسيغ رأي ابن عربي وسواه من الصوفية في وحدة الوجود [29]، ولا غموض تعبيرهم الموقع في اللبس، الموهم للتعطيل والمشابهة لمذهب « اللاأدريين والسفسطائيين » لدى وصفهم الكون بأنه عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو عالم لا من حيث هو حق [30]، مع أنه صادر بالحق عن الله الحق، ولا تطاولهم على النصوص وزعمهم أن العالم موجود بوساطة الحقيقة المحمدية التي هي أول تعيّن فاضت عنه سائر التعينات الأخرى، مادية كانت أو روحية [31]، لأن شيئا من هذا لم يصح عن النبي المعصوم، ولا دعواهم أن القلم الذي علم الله به الانسان ما لم يعلم [32] هو ما سماه الفلاسفة العقل الأول le premier intellect، لأن هذا تقليد ساذج لنظريات الفلسفة الهيلينية، ولا توهمهم أن اللوح المحفوظ [33] الذي حفظ فيه القرآن كله هو ما سماه غلاة الصوفية النفس العامة أو الروح الكونية الشاملة l'âme universelle، لأن في هذا محاكاة سطحية لما رآه أحبار اليهود من أن التوراة هي حكمة الله الخالقة [34] la Torah est la sagesse créatrice de Dieu..

كل أولئك كان الغلوّ فيه عند الغزالي مرفوضا، ما أدركه منه في حياته وما شاع منه بعد وفاته، سواء أكان صادراً عن حكماء المتصوفة أو رواد الفلسفة أو غلاة الباطنيين، مع أنه في كتابه « المنقذ من الضلال » ذاق من حلاوة الوجد في الله ما لم يذقه إلا قليل من أرباب القلوب، ومع أنه في أكثر من كتاب قال في فلسفة الكون والوجود، وفي قيمة النظر العقلي والاستقرائي والاستدلالي، وفي مبدإ ارتباط المسببات بالأسباب، ما لم يَرْقَ إلى مستواه الرفيع أكابر المناطقة والفلاسفة والمتكلمين.

ذلك بأن الغزالي أوجس خيفة من تأثر بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفين بآراء أرسطو وحكماء اليونان، وبتصوراتهم للوجود ولواجب الوجود : إذ كانت للاله في ذهن أرسطو صورة سلبية، فهو يجرده من كل عمل وإرادة، لأن في العمل طلبا، والله غني عن كل طلب، وفي الارادة اختيار، والله لا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وفاسد، ولا بين طيب وخبيث. والاله عنده كائن أزلي أبدي، مطلق الكمال، لا يعنيه أن يخلق العالم، أو يخلق مادته الأولى ـــ وهو الهيولي ـــ ولكن الشوق إلى الوجود يدفع الهيولي إلى العمل والحركة، فليست « خِلْقَةَ الله » إلا بهذا الاعتبار (35).

وتركت كلمات المعلم الأول آثارها السيئة، لا من ناحية وحدانية الله، فإنها لدى فرق المسلمين الكبرى لم يعترها فساد في التصور، ولكن من ناحية السلبية الالهية في العمل والارادة والاختيار : فجدير بالاله الذي لا يعمل ولا يريد ولا يختار ألا يطالب الانسان بعقيدة ولا نظام، ولا خُلُق ولا سلوك.

ثم جاء أفلوطين Plotin في السنوات الأُولى من القرن الثالث الميلادي بآرائه في تنزيه إلهه الأَحد، فإذا هو يزعم أن من كمال هذا الاله ألا يشعر بذاته، لأنه يتنزه حتى عن ذلك الشعور ! ولقد فاضت عن إلهه الروحُ، ففاض العقل عن الروح، وفاضت النفس عن العقل، ثم فاض عن النفس ما دونها من الكائنات؛ فانتهت قدرة الاله عند فيض النفس على رأي أفلوطين [36] ! وترك هذا الرأي السقيم آثاره العقيمة في قطع الصلة المباشرة بين الخلق والخالق، وتناول بعض علماء الكلام ــ في ضوء هذه الفلسفة الفاسدة ــ بحث صفات الله في جوانبها السلبية ولا سيما من زاوية النظر العقلي الذي تساءل فأكثر التسآل عن إيجاب الأصلح على الله، كأن العقل البشري يرسم خطط التقدير والتدبير، حتى للعليم الخبير.

ولم يكن بد من أن يرفض الغزالي هذه الآراء المتناقضة وإن حاول المتأثرون بها طبعها بطابع الوحي وإلباسها لَبوس الروح. ثم لم يكن بد من أن يعود إلى منهج القرآن الذي صور المؤثرات الحقيقية في خلق هذا الوجود، وأحال الخلق على آثار الخالق، ولم يُحلهم على العقل وحده، ولا على الطبيعة وحدها، ولم يتركهم في ضلالهم يعمهون.

وهكذا نلاحظ أن تمسك الغزالي بالشريعة هو الذي وقفه على حقيقة الحكمة، فلم ير إحداهما إلا مرآة للأخرى، متكاملة بها ومتكاملة معها، لأنهما نابعتان معا من وحي الله، مستضيئتان معا بنور الله، قائمتان معاً على مفهوم الثنائية بين الله والعالم، ذلك المفهوم الذي يقول فيه ابن حزم الظاهري : « ليس في الوجود إلا الخالقُ وخلقُه » [37]، « وكل ما في الكون دون الله جواهرُ وأعراضٌ » [38]، « والله أوجد كل شيء على سبيل الاختراع

والابداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود » [39].

فإذا اقترنت بهذه الحقائق الدينية بعضُ المذاويق الوجدانية، وبعض المكاشفات اللَّدُنية المنبثقة من الأحوال الصوفية، التي تزيدها حسنا وجمالا ولا تنقصها دقة وكمالا، ألفينا الغزالي أول المسارعين إلى الأخذ بها والانجذاب إليها، لتبقى نفسه معلقة بالله، مطمئنة إلى الله، راضية بالله، مرضية من الله، ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ [40].

والغزالي الذي مر بمرحلة قلق وحيرة، وقضى شهرين كاملين شك خلالهما حتى بشهادة الحواس ومبادىء العقل الأولية، لم يعرف النجاة والخلاص ، ولم يَرْقَ من اليقين إلى حق اليقين وعين اليقين إلا باختياره طريقة الصوفية، الفياضة بالعاطفة، المتولدة من الالهام، النابعة من القلب، النابضة بالحب، التي رأت قبل باسْكال Pascal « أن الله في قلب المؤمن ».

وهذا يفسر لنا إعجابه « برعاية حقوق الله » للمُحاسبي (ت 243 هـ)، ونقلَه مقاطع كاملة من « قوت القلوب » لأبي طالب المكي (ت 386 هـ)، واستشهاده بكثير من أقوال الجُنَيد (ت 289 هـ) والشبلي (ت 334 هـ) في أسرار المكاشفة والمعرفة الروحية ولا سيما في كتاب « القلب » وكتاب « الحب » من مصنفه النفيس « إحياء علوم الدين ».

وإزاء هذه الروحانية الصافية التي لم يتردد كتاب التراجم في وصف الغزالي بها، وقف بعض الباحثين مواقف متناقضة، فعلى حين يبخس المستشرق أرنلديز Arnaldez من حقها، ولا يعترف بعمقها، ويُضخم من هيمنة التقليد الشكلي عليها[41]، يضخم شيخ المستشرقين ماسينيون Massignon من شأنها عند الصوفية ويأخذ على ما عداهم قلة اكتراثهم بها، في بحثه عن « الجفاف الروحي في نظر المفكرين المسلمين » [42]، ويبالغ بلاسيوس Palacios في تأكيد التأثير المسيحي في كل ما استحسنه من روائعها وبدائع حكمها، منكرا انبعاثها من المناخ الاسلامي الأصيل، في كتابه الضخم بأجزائه الأربعة : « روحانية الغزالي وحسّه المسيحي » [43].

وازداد اقتناع بعضهم بتأثر الغزالي خاصة بهذا الحس المسيحي مذ وجدوا في وقائع سيرته أنه أقام مدة في الاسكندرية أطلع في أثنائها على طائفة من المأثورات المسيحية، وأنه حينذاك ألف كتابا أو زعم بعضهم أنه ألف كتابا في فضائل الانجيل وخصائص الرهبانية الروحانية، مع أن عنوان هذا الكتاب إن صحت نسبته إليه هو « الرد الجميل على أهل الانجيل » وقد نشره بهذا العنوان المثير مواطننا اللبناني الشدياق من غير أن يقدم على صحة عزوه إلى الغزالي أي دليل [44].

ولقد فات هؤلاء وأولئك أن روحانية الغزالي نابعة قطعا من رهافة حسه الاسلامي الذي ينطلق دائما من الوحي القرآني، والذي لا يستغني بالعاطفة الصادقة عن العبادة الخاشعة، ولا بالمحبة الصافية عن الطاعة الكاملة، ولا بالايمان الراسخ عن العمل المنتج، ولا بالقلب الذاكر عن العقل المفكر، ولا بحكمة الحكماء عن شريعة الفقهاء.

إن دفع الارادة إلى محبة الله كان عند الغزالي حجرَ الزاوية في بنية الاعتقاد الديني، لا في نظرته إلى شريعة الاسلام خاتمةً لكل الشرائع والنبوات، بل في نظرته إلى جميع ما شرعه الله لعباده وأوصى به الأنبياء : ﴿ شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ (45). غير أن التعبير الديني عن سمو الحب، سواء أكان لله أم في الله، ومن الله للانسان أم من الِانسان لله، إنما وقع فيه التباين الاصطلاحي بين أديان الوحي تبعا لتنوع المناخ الروحي في كل منها، وبصورة خاصة بين طبيعة علم التوحيد في الاسلام وطبيعة علم اللاهوت في المسيحية. والقرآن في هذا المعنى صريح : ﴿ لكل جعلنا منكم شِرعة ومنهاجا ﴾ (46). وما حرص عليه علماء الاسلام، حتى الصوفية منهم، من تنزيه الله عن مشابهة خلقه، ومن مجافاة لعبارات « الاتصال بحياة الله ، والدخول في غيب الله بالذات »، لم يمنع أحداً من علمائنا، ولا سيما أمثال الغزالي، من تفضيل لغة الحب والاحتفال بها والاسترسال فيها، وعدِّها الجامع المشترك بين العباد والزهاد والمتنسكين، إلى أي ملة انتموا وبأي شريعة أخذوا، ولا من الاشادة بشكل خاص بشريعة الحب في الانجيل الذي « فيه هدى ونور » (47) كما يعبر القرآن، وبعيسى بن مريم رسول المحبة والسلام الذي جعله الله وأمه ﴿ آية للعالمين ﴾ (48) أو معجزة لكل الأكوان، كما ورد أيضا في نص القرآن . فها هو ذا الغزالي في أثناء حديثه عن الحب في « إحيائه » يطيب له أن يتغنى برواية حديث نبوي من أطرف الأحاديث، فيه ذكر لنماذج من جماعات المؤمنين مر بهم عيسى عليه السلام وقد أخذ منهم الهزال كل مأخذ، ولما سألهم عن سبب ضمورهم وضعف أجسادهم كان جواب الثلاثة الأولين الخوفَ من النار، وكان جواب الثلاثة الذين بعدهم الشوق إلى الجنة، أما

الثلاثة الباقون ــ وهم أشدهم هزالا وشحوبا ــ فكان جوابهم أنما أهزل أجسامَهم حبُّ الله، وإذا المسيح يقول لهم: « إنكم أنتم المقربون يوم الدين » (49) وإذا علمنا أن هذا الحديث نفسه يرويه فخر الدين الرازي المعروف بنزعته العقلية في تفسيره للآية الكريمة: ﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ (50)، أدركنا مدى التسرع الذي وقع فيه بعض الباحثين حين حكموا بالجفاف الروحي على جل المفكرين المسلمين.

صحيح أن الموقف الكلامي التقليدي، وخصوصا في كتابات الأشاعرة، لم يكن كافيا لاخراج مدلول المحبة إخراجا مذهبيا متكاملا، ولكن موقف الغزالي ــ وإن التقى في جوهره مع المذهب الأشعري ــ كان تجديديا في أكثر مناحيه، وخصوصا في مسألة دفع الارادة إلى محبة الله التي كانت عنده أولى المسائل بالاعتبار، لدى ربط الشريعة بالحكمة، وربط التكليف الشرعي بالحس الروحي، أي ربط تكاليف الفقهاء والمتكلمين والأصوليين بروحانية الزهاد والعارفين وأرباب القلوب، وشبيه بذلك موقفه التجديدي من ارتباط المعرفة النظرية بالمكاشفة الروحية، إذ ما دام العقل في ضوء الايمان يكسب أصول المعرفة مزيدا من الحياة، فمن العسير أن يتصور الغزالي توجه الحكمة إلى العقل وحده من غير أن يشعّ فيه نور الايمان.

من هنا كان لنظرية أحكام التكليف الشرعي أثر واضح في ميل الغزالي، وقبله شيخه الجُوَيني، إلى نفي العلل الوساطية، لأن مدلول التنزيه الرباني لن يكون كاملا في ذات الله إلا بانفراد البارىء بالخلق والاختراع لجميع الحركات والأعراض (51).

ويرى الغزالي أن خضوع هذه المسألة للتفسير الغيبي الخالص سمعا

ونقلا، لا يمنع إمكان تعليلها المنطقي نظرا وعقلا، وقد حملته هذه المزاوجة في كلا التفسيرين على إدراج هذه المسألة في القسم الذي يُعلم بدليل العقل ودليل الشعر معا، فقال في « الاقتصاد » : « إن ما لا يُعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يُعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما » [52]. وبهذا صاغ الغزالي قياسية الحق صياغة إسلامية خالصة، والتقت في تعابيره شواهد النقول بشواهد العقول، ومصطلحات الفقهاء والمتكلمين بكل جفافها بحكمة الحكماء من أهل التحقيق والتصوف بكل جمالها. واذا هي تفوق الأمور الفائقة للطبيعة وتجد في لغة الحب الالهي ودفء العاطفة الروحية عوضا عن لغة المنطق الباردة وقوالبه الجامدة وأقيسته الشكلية.

إن إدراك العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذه الصورة العلمية الدقيقة لا بد أن يستعصي على العاديين من الناس. ولهذا منع الغزالي العوام من الخوض في علم الكلام في كتابه الطريف الذي كان آخر تصانيفه قبل وفاته بأيام : « إلجام العوام عن علم الكلام » [53].

ولموقف الغزالي هنا ما يسوّغه من نواح عدة، فالمقصد الأساسي من علم الكلام هو حماية المعتقدات عند العوام والحيلولة دون تشويهها بآراء أهل البدع وأدلتهم [54]، فهو إذا للعوام بمنزلة الدواء للمريض، وعلى الطبيب الذي يصف الدواء أن يكون حاذقا ثاقب العقل، « وإلا كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه » [55]، ولو تُرك العوام على سجيتهم لفضلوا الغذاء على الدواء، وما كان هذا الغذاء في نظر الغزالي إلا التفقه بأحكام الشرع في معزل عن عدوى الترف العقلي الذي يؤثر المعرفة على العمل، والثقافة على الحركة، والجدل على التطبيق.

وإمامنا الغزالي فضّل لنفسه وللعلماء والحكماء أيضا، لا للعوام وحدهم، غذاء الروح بالشرع والوحي على علاج المعضلات الفلسفية بالأدلة النظرية والأقيسة المنطقية، وقد أغراه هذا الموقف بحذف كثير من الأبحاث الفلسفية التي كان شيخه الجويني ضمنها كتابه « الشامل »، وانتهى من مقارنته بين الحكمة والشريعة إلى ما في الاثبات البشري من طاقة محدودة وما في مسلَّمات الوحي من كمال مطلق، ورأى في نهاية المطاف أن علم النظر الكوني لا يغني عن علم المكاشفة اللَّدُني، ووجد في طريقة الصوفية ما يلبي أشواقه الروحية، ولمّا شهد الأكوان نظر ما فيها، وتجاوزها إلى ما وراءها ولم يتعلق بها ولم يقف مع ذواتها، ولم يحجب بها عن رؤية الحق بعين قلبه، فصارت الأكوان معه بعد أن كان معها، وصارت خادمة له بعد أن كان خادما لها، وصارت الحكمة هي الحقيقة مستلهمة من الشريعة، وصارت الحقيقة هي الشريعة مؤيدة بالحكمة، وهكذا التقت شريعة الفقهاء مع حكمة الفقهاء.

---

(1) مقدمة ابن خلدون 327، طبعة القاهرة.

(2) انظر « فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » 127/1، الذي نقلناه إلى العربية في ثلاثة أجزاء مع زميلنا الدكتور فريد جبر، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1967.

(3) حديث مشهور تلقته بالقبول معظم الفرق الاسلامية، وخصوصا الأشاعرة.

(4) « إحياء علوم الدين » 93/1 ،القاهرة سنة 1324هـ.

(5) « فلسفة الفكر... » 124/1.

(6) سورة البقرة، الآية 269. وانظر تفسير الآية في « جامع البيان » للطبري 89/3، طبعة القاهرة، 1373 هـ = 1954 .

(7) سورة الجاثية، الآية 18 . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري 289/4.
(8) انظر طبعة بويج « لتهافت الفلاسفة » بيروت.
(9) انظر أيضا طبعة بويج « لتهافت التهافت » بيروت.
(10) انظر « فصل المقال » ومعه « الكشف عن مناهج الأدلة » في كتاب واحد، طبعة القاهرة 1328 هـ.
(11) سورة الذاريات، الآية 56. وانظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير 238/4، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة.
(12) كما قال ابن رشد في « فصل المقال » 29. وقارن « بالكشف عن مناهج الأدلة » 68، طبعة القاهرة 1328 هـ.
(13) سورة المائدة، الآية 54 ﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾،وانظر تفسير ابن كثير 70/2.
(14) سورة البينة، الآية 8. وانظر تفسير ابن كثير 538/4.
(15) سورة البقرة، الآية 166. وانظر تفسير الطبري 66/2 .
(16) راجع الصفحات الأخيرة من « تهافت التهافت ».
(17) شرح الجوهرة للباجوري 58، طبعة القاهرة 1352 هـ = 1934 م.
(18) انظر السنوسي في « المقدمات » 108، 109، طبعة لوسياني.
(19) سورة التغابن، الآية 3 .
(20) سورة الروم، الآية 8 .
(21) سورة الدخان، الآيتان 38 — 39 .
(22) الفصل 25/1 .
(23) الكشف عن مناهج الأدلة 41 .
(24) المصدر نفسه 88 .
(25) قارن هذا الكتاب الممتع المطبوع في القاهرة ببحث المستشرق ديمومبين عن بعض أسماء الله الحسنى :
(26) سورة آل عمران، الآية 4 .
(27) « الرد على الباطنية » للغزالي نشر غولدزيهر Goldziher وهذا الكتاب هو مقتطفات من المستظهر عام 1916 .
(28) « الفتوحات المكية » لابن عربي، 3/القسم السادس عشر، الفصل الثالث والعشرون، ص 152، الفقرة 124 .
(29) اقرأ عن وحدة الوجود « التصوف الاسلامي » للدكتور زكي مبارك. وقال « بفصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » للغزالي (ضمن الجواهر الغوالي) القاهرة سنة 1353 هـ/1934 م.
(30) انظر « التعريفات » للجرجاني، مادة « كون » طبعة القاهرة 357 هـ/1938 م.
(31) انظر أبو الوفا الغنيمي التفتازاني « علم الكلام وبعض مشكلاته » 93، القاهرة سنة 1966.
(32) في الآيتين الرابعة والخامسة من سورة العلق ﴿ الذي علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم ﴾. ويلاحظ أن هذه السورة هي أول ما نزل من القرآن.
(33) في سورة البروج، الآيتان 22 و 23 ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ﴾.
(34) Cf. Arnaldez, Trois messages pour un seul Dieu, 83, éd. Albin Michel, 1983.
(35) قارن كتابنا « النظم الاسلامية، نشأتها وتطورها » 182 بكتاب عباس محمود العقاد « حقائق الاسلام وأباطيل خصومه » 33 ، 34 .
(36) انظر كتاب العقاد « الله » 188 .

(37) الفصل 99/5، طبعة القاهرة 1317 هـ.
(38) الفصل 90/3، 91 — 49/5.
(39) الفصل 63/3 .
(40) سورة الفجر، الآيات 27 — 30 .
(41) R. Arnaldez, op. cité
(42) L. Massignon, L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans, op. études carmélitaines, oct. 1937.
(43) A. Palacios, la espiritualidad de Al Gazel y su sentido cristiano, Madrid, 1934, 1935, 1940, 1941 (4 vol.)
(44) شدياق « الرد الجميل على أهل الانجيل » باريس (لورو). 1939
(45) سورة الشورى ، الآية 13 .
(46) سورة المائدة، الآية 48 .
(47) سورة المائدة، الآية 46 ﴿ وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ﴾ وقارن بقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ﴾ سورة المائدة، الآية 44. وانظر تفسير ابن كثير 2/﴾6 .
(48) سورة الأنبياء، الآية 71 : ﴿ فنفخنا فيها من روحنا، وجعلناها وابنها آية للعالمين ﴾.
(49) انظر الاحياء، كتاب الحب.
(50) انظر في « مفاتيح الغيب » تفسير الرازي للآية 166 من سورة البقرة. وقارن بكتاب الرازي « أساس التقديس » وكتاب « اعتقاد فرق المسلمين والمشركين » طبعة القاهرة .
(51) هذه عبارة الجويني في « الارشاد ». وقارن « بفلسفة الفكر » 250/3 . والعنوان الكامل لكتاب الجويني هو « الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » طبعة القاهرة، 1950 م.
(52) انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي. وقارن بكتاب بلاسيوس عنه A. Palacios, El justo medio, en la cronica, compendio de teologia dogmatica, Madrid, 1929.
(53) Cf. Farid Jabr, la certitude chez Al Ghazali, 95
(54) يقول الغزالي في هذا الصدد : « وإن علم الكلام فمقصده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف لا غير » الاحياء 274/4 .
(55) « الاقتصاد في الاعتقاد » للغزالي، 6.

موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا

محمد عزيز الحبابي

مدخـــل :

تتناول هذه الدراسة « التفكير عند الغزالي : إشكاليته وتأثيره في الفكر الانساني » وهو المحور الثالث في موضوع هذا الملتقى.

يفرض الواقع أن نؤكد، منذ البداية، أن للغزالي إشكاليات أو محاور بل إنه هو نفسه إشكالية في تاريخ الثقافة الاسلامية. أما تأثيره في « الفكر الانساني » فمن الأصوب أن نقول : في « الفكر الاسلامي » لأن ما ترجم عن أبي حامد الى اللاتينية نزر قليل بالنسبة لما ترجم عن ابن سينا وابن رشد مثلا، ولم تتكون مدرسة غزالية بأوربا كما تأسست مدرسة رشدية

لاتينية وأخرى ضد ــ رشدية . فمن العسير، منهجيا، ألا تقام مقارنات، ولو عابرة، إذا أريد تجلية ملامح الفكر الغزالي ومميزاته في أفقه الواقعي.

لقد أحاطت بالغزالية أساطير زكّاها كثير من أصحاب التراجم والطبقات والفِرق، لأن أبا حامد اكتسب بلقبه الضخم، « حجة الاسلام » قدسية عُزلت منها حجب سميكة خلطت الحقيقة بالخيال، والواقع بالأسطورة.

لذلك يتجه العرض مباشرة الى قضايا فكرية، لا الى شخصية الغزالي، تجنبا لواقع امتزج بنوادر وخرافات. فإن أدنى مخالطة للغزالية تقنع بنجاعة تتبع أبي حامد وهو يعاني التفلسف ويجاهد من أجل « إحياء » الدين وعلومه، عوضا عن تأريخ لحياته ولتفكيره. تفكير العباقرة لا يحيا بما يحكى عنهم، بل بما يوحى به للذين يقتربون منه. لهذا، على العَرْض أن يتعامل مع الغزالية وكأنها حية تعاصرنا. فهي ككل منظومة فلسفية إصلاحية، تقصد تغيير حياة المجتمعات التي تكونت فيها. وبما أنها فلسفة حركية، لن تحافظ على ديناميتها إن هي حوصرت في قوالب تأريخية تُحكى وتُسرد وتُوصف، عوضا عن أن تُستثمر كطاقة تُجند في خدمة المجتمعات الحالية، خصوصا وأن أحوال العالم الاسلامي هي اليوم ما هي.

هدف العَرْض هو إبراز التيار الحيوي الذي تمحورت حوله الغزالية. لقد حُررت دراسات كثيرة حول « ز » في الغزالي، هل مشددة أم خفيفة، أي هل ينسب أبو حامد الى مسقط رأسه « غازالة »، أم إلى حرفة أبيه الذي كان غزالا (من غزل يغزل) ! ... تلك قضية لا تؤثر في شيء على

نسق أبي حامد، ولكن القوم أعطوها أكثر مما تستحق... فلا يدخل العالمية أي نسق إلا حسب قدرته على التجديد مع تجدد الأجيال. يحيا التفكير بالتأمل فيما وصل إليه تأمل آخرين. إن الغزالي من أعمدة التفكير الاسلامي، والغزالية من فصول تراثنا. فاتخاذه موضوع تأريخ وحسب، بحيث لا يحرض على تأمل يجعله جثة محنطة لا أكثر. إن الشعوب لا تقضي الوقت في متاحف لمشاهدة مخلفات العصور السالفة، بل تحيا بدينامية تفكير يستوحي الماضي، ويأخذ عنه وينميه. فالفلسفة الحق تفلسف غير منقطع، إنها مذهب / مدرسة بلا عطل ولا تعطيل.

تناولت الغزالية إشكالات من صميم الفكر الاسلامي قلما افتقدت عند مفكر من مفكري الاسلام. أهمها هي :

- العقل بين الاجتهاد والتقليد .
- تربية العامة والخاصة كي يقاوموا التقليد.
- التوفيق بين العقل والمنطق والفلسفة، وبين الوحي والدين والشريعة. تداخلت تلك المشاكل فيما بينها حتى ظلت عناصر في وحدة متلاحمة تكون إشكالية في حد ذاتها .

تحتوي الحزمة الثانية من المسائل التي جابهتها الغزالية :

- الصراع الداخلي بين الغزالي الباحث المفكر، والغزالي الصوفي الروحاني.
- التناقضات الفكرية التي تواجدت في نسق أبي حامد ومعاناته للتغلب عليها.
- التناقضات السلوكية وانعكاساتها على النسق، وانعكاسات النسق عليها.

تلك عناصر تلاحمت وتفاعلت فنتجت عنها إشكالية غزالية أخرى، تستلزم إبرازها. تلك الاشكاليتان هما أهم ما يهيمن على النسق الغزالي. لذلك تستوجب كل دراسة عن الغزالية أن تركز عليهما. ويلزم كذلك القيام بمحاولات حول ما يمكن اعتباره تأثيرا، مباشرا أو غير مباشر، في الفكر « الانساني ». ثم أخيرا، تناول ما يراه الدارس تبريرا لبعض مواقف الغزالي إنصافا له وانتصارا للحقيقة.

من الضروري أن نوضح، مسبقا، ما المقصود من « إشكالية » ؟

الاشكالية مجموعة مشاكل تحدث داخل صنف من المعرفة أو نَسَق فلسفي، مع المناخ الذهني والسيكولوجي الذي ينشأ عنه. أو بعبارة أخرى : مجموع اهتمامات الباحث المفكر، وهي تتمحور حول اهتمام أولي طغى على الباقي. من ذلك يسمى « إشكالية » كل مشكل فلسفي تطور حتى تضخمت أبعاده وتعمقت، فبات همّا يستولي بالدرجة الأولى على مجموع الاهتمام.

لا بد هنا من اعتراف ...

صاحَبَ كاتبُ هذه الصفحات « الغزالي والغزالية » منذ قسم البكالوريا، فحصل له إعجاب متحمس بالرجل وبأعماله [1]. وعندما تعرف على فلاسفة ومدارس فلسفية إسلامية وغربية، بدأ الهيام بالغزالي يتقلص، بل يضمحل حتى انقلب الحب إلى لا مبالاة، ثم الى نفور.

وعندما تكرمت أكاديمية المملكة المغربية فكلفته بالقيام بِعَرْضٍ،

مشاركة في إحياء ذكرى أبي حامد، بدأ يتأمل من جديد في الغزالية، فتراءت له نسقا منظوما ومنظما، وإذا به يستأنس بالمنظار الجديد، ويدخل معه في تفاهم وتعاطف، مما أعاد التقدير والاعجاب بالغزالية. فشكرا للأكاديمية الموقرة على الفرصة التي أتاحتها لعودة الحب « للحبيب الأول ».

بعد هذا المدخل العام، نقدم إلى تأملكم صفحات تتعلق بمسألتين :

ـ تأثير الغزالي في الفكر الأوربي عن طريق قناة تاريخية ممكنة يمثلها عَلَم من أعلام العصر الوسيط، هو موسى بن ميمون.

ـ موسى بن ميمون كنتاج نموذجي للتسامح والانسية الشمولية التي عرفتها قرطبة وفاس والقاهرة.

موسى بن ميمون والغزالي

تقدمت الاشارة إلى أن أعمال موسى بن ميمون تكوّن قناة تاريخية من المترجح أنها لعبت دورا في انتشار الغزالية، أو على الأقل في جلب الباحثين الأوربيين إليها. فالتسليم بهذا يعين لا محالة على تأويل ما يوجد من تشابه بين الغزالي وبعض المفكرين المسيحيين كما أظهره العرض في القسم الثالث.

ومع ذلك، ورغم ذلك، لا بد من العودة إلى السؤال العام الذي هو

مبحث هذا القسم : هل أثر أبو حامد في موسى بن ميمون ؟ وكيف لعب موسى دور القناة التاريخية ؟ هذا ما ستحاول الاجابة عنه الصفحات الآتية.

مقام أبي عمران عبد الله المغربي :

لموسى كتب كثيرة، أشهرها وأهمها « دلالة الحائرين » . شغل هذا المؤلف ساحة شاسعة في الفلسفة والمنطق وشؤون أخرى من التفكير الانساني، وقد اعتبر في وقته وما زال يعتبر، ذروة المؤلفات الفكرية اليهودية في العصر الوسيط. إنه بمثابة كتاب « إحياء علوم الدين » عند المسلمين، فكما يتناول الغزالي في هذا الكتاب كثيرا من الميادين، بعمق وثقافة موسوعية، دينية وفلسفية، ما زالت توحي للمصلحين الاسلاميين بطرق ومباحث، يخصب « دلالة الحائرين » الفكر اليهودي، حتى في هذا العصر.

الغزالي « حجة الاسلام »، ويلقب موسى بن ميمون بـ « الرئيس »، أي المرجع والأساس في التشريع اليهودي. اشتهر الغزالي بالفتوى، من جملة ما اشتهر به، ونالت فتاوى موسى بن ميمون صيتا كبيرا في المجتمعات اليهودية، وكان يعد من أشهر ممثلي الثقافة العربية الاسلامية.

أدمج ابن ميمون في دلالة الحائرين، مبادىء أرسطية بنظريات من الفلسفة الاسلامية وبأخرى لمفكرين يهود. حرر الكتاب من سنة 1186 الى 1190 ، باللسان العربي وبالأبجدية العبرية، وتلك طريقة في الكتابة اعتادها مفكرو اليهود وعلماؤهم بالأندلس كـ « تقية » استعملها موسى بن ميمون كي لا يدخل في معارك عقيمة مع العوام اليهود الذين سيطر عليهم التقليد

والتعصب، وأغلبيتهم تجهل اللسان العربي الفصيح العلمي. أما استعمال الأبجدية العبرية التي يجهلها جل العرب، فيتقي به المجادلات مع الجامدين، لأن موسى حمل على متكلمين معتزلة وأشاعرة، وعلى الفلاسفة الاسلاميين، كما فعل الغزالي فيما قبل، مع وجود فارق : أبو حامد أخذ عليهم التقليد الأعمى لأرسطو، أما ابن ميمون فيأخذ عليهم عكس ذلك، يهاجمهم باسم الأرسطية التي انحرفوا عنها في بعض القضايا.

بتلك الثقية استطاع « الرئيس » أن يحافظ على حظوته في الأوساط اليهودية والأوساط المسلمة على السواء[2] وهي حظوة لا تقل عن التي عرفها « حجة الاسلام » عند المسلمين، حتى إن المعجبين بموسى نقشوا على قبره بطبرية، العبارة الآتية « دُفن هنا معلمنا موسى بن ميمون، مختار الجنس البشري ».

دور موسى في الثقافة العربية الاسلامية

يرجع إلى يهود الأندلس معظم الفضل في التعريف بالفلسفة والعلوم الاسلامية بين مثقفي المجتمع المسيحي. كانوا موسويين دينيا، وعربا إسلاميين مولدا ولسانا وثقافة. لقد أذاعوا من تلك الثقافة كل ما استوجب الشيوع والانتشار سواء بالترجمة أو بنسخ المخطوطات ونقلها إلى بلدان أجنبية حيث تترجم. هكذا أحبوا وطنهم الاسلامي وخدموه، فأخلصوا الحب والخدمة، لأنه عاملهم بعطف وتسامح.

أما موسى بن ميمون فلم يساهم بالترجمة، بل بالبحوث الشخصية، في ميادين الفلسفة والطب وعلوم الدين اليهودي، وفي ميادين المعرفة بعامة.

استمر إخلاصه لقرطبته كولد بار، فحمل، مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم من مواطنيه، راية الفكر والثقافة عالية. وقد استفاد من ذخائر أكبر المكتبات الخاصة والعامة، ومن حلقات جهابذة شيوخ المعرفة على اختلاف أجناسها، فتتلمذ على الأساتذة الذين أخذ عنهم ابن رشد ومعاصروه (3).

وعندما بلغ درجة من النضج العلمي والفكري واعتُرف له بمكانة الأستاذية، بدأ ينشر معلوماته وآرائه في المنتديات وفي بيته وبالمجالس الأميرية، ويؤلف الكتب ويراسل علماء العالم الاسلامي وطلبته، شرقا وغربا، فأفاد أجيالا وترك إرثا متميزا لأجيال لاحقة.

وكلما تقدم به السن واتسعت لديه التجارب، ازداد استقلاله في الرأي وكثرت تعاليقه على مفكرين من الماضي ومن الحاضر، مثل المدرسة المشائية كما عربها المسلمون وبلوروها، تلخيصا حينا، وشرحا حينا آخر. علا كعبه في التراث العبري والدين اليهودي كما علا في الفلسفة والطب، فباتت شهرته تثير الحسد والبغض عند أحبار نصبوا له العداء فحاربوه وتابعوه بالدسائس إلى أن أدركه الموت بمصر سنة 1205 .

من الخزي الذي سُجّل على أولئك الخصوم أن بعضهم أوعزوا إلى الآباء الدومنيكيين بمونبليي Montpellier (4) بأن يجمعوا كل مصنفات موسى ابن ميمون ويحرقوها، فتم لهم ما أرادوا وأحرقت الكتب علنا بحضور الجماهير، سنة 1233 . إن أمثلة اضطهاد ابن ميمون من لدن أهل ملته كثيرة. لم يغفر له الخصوم الألداء محاولة تبيان ما بين العهد القديم وتعاليم أرسطو من

اتصال وتناغم، لأن همّه الأول أن يجعل من الفلسفة جهازا فكريا يؤيد الشرع والعقيدة ويضيء لهما السبل، مثله في ذلك كمثل الفلاسفة المسلمين مع الشريعة والحكمة.

ومن أسس نظرياته اللاهوتية أننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة إيجابية، كل ما يمكن أن نعرف عنه تعالى هو ما يحصل عن أفعاله. أما وجوده فمن الممكن الاستدلال عليه عقلانيا، مهما كان الاعتقاد في الخلود أو الفناء (سيعود سبينوزا إلى هذا في القرن السابع عشر).

فالكتاب المقدس يفصل في كل ما تعجز عنه الفلسفة (قارن مع الغزالي في « القسطاس المستقيم »).

إذن، يكوّن الدين والفلسفة اتجاهين متكاملين، ولكنهما متميزان بالصورة، وضروريان معا للوصل الى المعرفة (قارن مع ابن رشد، « فصل المقال »). فممارسة الفلسفة تنمي في الفرد العقل الفاعل، أي العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية (هنا موقف معادٍ للغزالي). إن الفلسفة الميمونية تغرف من مذهب الخلود وترمي الى تحديد الجهود الفكرية والعقلية (وهو ما سيسير عليه سبينوزا).

يمثل « دلالة الحائرين » زبدة المشروع الميموني. في هذا الكتاب، يشرح المؤلف « الميشْنا » (5) ويفسر فلسفيا العقيدة اليهودية، ويقدم باقات من الحِكَم والأمثال. يعد هذا الكتاب من روائع ما أنتجه الفكر اليهودي الوسيطي، ولذلك أذكى أكثر من غيره متابعة موسى وإدانته من قبل جمهرة

من الأحبار. فلولا حماية أمراء المسلمين الودية وعطفهم عليه لبطشوا به شر بطش. فتقدير الأمراء والنخبة المثقفة من المسلمين لموسى حرزه من خصومه الألداء، كما حرز تآليفه من الفتك. من بين من احتمى بهم صلاح الدين الأيوبي الذي تبناه كصديق شخصي وكطبيب للأسرة، كما صانه من سوء الحساد أحدُ المعجبين به المقدرين لنبوغه، الوزيرُ القاضي الفاضلُ، فتكونت بينهما صداقة حميمة ومنحه الفاضل ثقته وجعل منه مستشارا في قضايا سياسة الدولة.

ورغم كل العراقيل التي كانت تعاكس موسى بن ميمون من جراء حلف الحسّاد، صار قاضيا بالمحاكم الدينية وعضوا في المجلس الحاخامي بقرطبة [6]. فالطبائع الحادة لا تهاب المعارضة، إذ بالمعارضة وفي المعارضة تكشف عن إمكاناتها وشدة نفوذها. فبقدر ما كانت تكثر الضربات الموجهة الى موسى، كانت مقاومته تتقوى وهجوماته تنشط. فكأننا نتحدث عن معارك غزالية...، إذ لا يصلح ما بالناس إلا بكفاح مرير. فبقي موسى في المقاومة حتى آخر حياته، كما قاوم أبو حامد حتى الوفاة، فالمنقذ من الضلال (وهو آخر ما كتب) حافظ على أسلوب كُتُب أيام الشباب، كذلك امتازت فتاوى موسى بالجرأة والتشدد حيث لا مناص من التشدد، وبالتيسير حيث اليسر مطلوب، بالرغم عن الحاخامات المتعصبين والجامدين، فكانت كل فتوى صدرت عنه تفرض كحكم فاصل، فوردت عليه استفتاءات من فلسطين ومصر واليمن حول الأصول التلمودية، فادّعى أنصاره أنه : « منذ موسى نبي الله لم يكن لموسى بن ميمون مثيلا ».

موسى نتاج التسامح الاسلامي

تلك صورة عن موسى بن ميمون. ربما غلب عليها الجانب اليهودي. فلنركز الآن على الجانب الثقافي العربي الاسلامي في شخصيته.

من الأغلاط التي يرتكبها مؤرخو الفلسفة الاسلامية ومؤرخو الطب عند العرب أنهم يتغافلون عن موسى بن ميمون، مع أنه تأثر بالفكر الاسلامي وأثر فيه. ألا يُعَد سبينوزا Spinoza مثلا من المفكرين الغربيين، ويُصَنَّفُ مع دفيد هيوم D. Hume و مَلْبرانْش Malbranche المسيحيين، بالرغم من كونه يهوديا أصلا ودينا ؟

فمن اللائق أن يعدّ ابن ميمون من الفلاسفة الاسلاميين لأنه تاريخيا ومنهجيا منهم وإليهم، ولفلسفته نفس الخصائص، والاتجاهات واحدة في خطوطها العامة. ألم ينشأ في نفس المنبت، ولم يأْخُذ على نفس المفكرين والعلماء الذين أخذ عنهم النجباء من مواطنيه المسلمين ؟ ألم يحظ بنفس الاجلال والتقدير اللذين أحيط بهما أكابر شيوخ الاسلام ؟

فاحتفال اليوم بموسى احتفاء بثقافة كانت متفتحة وشمولية، فأعطت مثاقفات ثورية وغذّت حضارة بكاملها، أيام ساد التسامح بين الناس على اختلاف الأجناس والملل والنحل. إنه احتفاء تمجيد للتاريخ الاسلامي. تعتبر الهيئات اليهودية موسى بن ميمون محل عناية خاصة وتشارك في إقامة « سنة ابن ميمون » التي دعت إليها اليونيسكو. ألا يحق لنا نحن المغاربة أن نتبنى كذلك سنة ابن ميمون وهو من قدماء تلامذة القرويين ؟ وكما هي سَنَة ابن

ميمون، فهي سنة الغزالي. وللجمع بين السنتين أكثر من اعتبار وأكثر من معنى. إن المفكرين علمان من أعلام العصور الوسطى ومرجعان في الديانتين اليهودية والاسلام، وفي الثقافة الأندلسية بخاصة والعربية الاسلامية بعامة.

فمن واجب المسلمين ومن واجب العرب أن يوفوا موسى بن ميمون وهو من عباقرتهم حقه من الاجلال، بالاحتفاء وبالدرس. إنه بضاعة ثمينة من بضائعهم عليهم أن يعملوا على أن تُرَدَّ إليهم. فبدراسة آثاره سيكتشفون شهادة حية على ما كان لعواصم الاسلام الفكرية والمعرفية من مستوى حضاري ومن تيارات خلّاقة. فموسى كالغزالي، رمز ونموذج لما يجب أن يكون عليه التعاون الأخوي بين الناس، أفرادا وأجناسا للبحث عن الحقيقة ومن أجل رقي الحضارة الانسانية. أليس الانسان أخا الانسان، رغم كل الأعراض والأغراض ؟

فكما يؤكد القرآن :

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (49 ، 13).

شخصية ابن ميمون الفكرية والمعرفية جبارة، كشخصية أبي حامد. وكما أن الغزالي رسم في سجل التاريخ العربي الاسلامي ظل قامة من قامات العباقرة، كذلك شأن موسى.

التلاقــي

يندهش المتتبع لسلوك المفكرين من التشابه الكبير الذي يجمعهما. كلاهما معتد بالنفس وله ثقة في اجتهاداته لا تحد. عقلان أبيان يبرعان في تحليل أطروحات الآخرين وفي الهجوم الذي لا يراوغ مع الخصوم. كلاهما معتز بآرائه لا يخضع لتقليد أي كان، باستثناء القرآن والسنة، أو التوراة والتلمود. إلى جانب كل ذلك، قَلَمان ولسانان سليطان لا يرحمان منحرفا. فلا تقليد لامام أو حبر، ولا تبعية لمذهب أو مدرسة. فالغزالي وموسى بن ميمون يمثلان كل واحد أمة مكتملة قائمة بذاتها. فإن اقتنع أحدهما بصلاحية نظرية ما عند الغير هضمها وتبناها عن بينة شخصيتان قويتان ومعلمان تاريخيان.

يذكر موسى أبا حامد مرات [7]، مما يدل على أنه اطّلع على كتبه وساهم بكيفية أو بأخرى في لفت النظر إليها.

فكما تقدم أن من أهم ما يشترك فيه الفلاسفة الاسلاميون هو دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة. نفس النزعة عند موسى بن ميمون. لقد حاول، هو كذلك، أن يوفق بين الديانة اليهودية والفلسفة بغية تحقيق الغاية التي رمى اليها جميعهم، أن تمتزج أنوار الايمان بأنوار الحكمة ويصبح : « العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالىٰ » (دلالة الحائرين ج 2، فصل 2).

وبتعبير آخر : إن التوفيق بين الدين والفلسفة هو أن : « الحكمة

المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية، هي إدراكه تعالى » (ج 3 ، فصل 54). أي التوفيق بين نبي الله موسى وأرسطو.

وكما تعرض الغزالي الى المتكلمين بنقد لا هوادة فيه، وقف موسى (ج 1) عند المذاهب الكلامية (معتزلة وأشاعرة...) ليقارن بينها وبين مذاهب التوحيد عند اليهود وليناقش بعض آرائهم [8]. كثيرة الفقرات التي يظهر فيها موسى أنه مع أو ضد الغزالي، فمثلا دحض هو أيضا نظرية الفلاسفة في مسألة إبطال قولهم « إن الأول لا يشارك غيره في جنس ويفارقه بفعل » (ج 1 ، ص 190 ــ 191). ويظهر أنه ضد الغزالي عندما يؤيد الفلاسفة في المسألة التي كفرهم فيها أبو حامد، من أن الله لا يعلم الجزئيات وأنه يجب أن تنفى عنه تعالى كل الصفات.

أسلوب موسى بن ميمون في كتبه العربية هو أسلوب الفلاسفة والفقهاء والمفسرين المسلمين عينه : استعمال ألفاظ وعبارات قرآنية ومصطلحات إسلامية محضة، واستعارات وصور بلاغية. صحيح أن اضطلاعه على الآداب والآثار اليهودية أضاف طابعا خاصا إلى ذلك الأسلوب، وعلى الخصوص في المؤلفات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية. وفي هذا النوع من الكتب يتجلى الاتجاه الاصلاحي الديني عند موسى على طراز « إحياء علوم الدين » .

ألّف الغزالي « تهافت الفلاسفة » ليتفلسف في تهديم الفلسفة، كذلك موسى بن ميمون، رغم تعاطفه مع المدرسة المشائية، لم يتفق دائما مع الفلاسفة ولم يمهلهم سيفه الحاد من مشاقرات تبلغ، في غالب الحالات عنف الغزالي.

كان كثير من معاصري الغزالي من جهة، ومن معاصري موسى من أخرى، يختارون حل المشاكل بسكوت الخائف (خشية من الفتنة ...)، محجمين عن ايقاظ الضجات بين الفقهاء والمتكلمين والمتفلسفين، بينما تصدى الرجلان بعزم المجددين الذين لا يخافون في الحق لومة لائم، فيصدعا، كل على حدة وبنفس الصدق واللهجة، بما يتراءى لهما أنه طريق الحق والاصلاح دون هيبة من معارضة خصم، أو شعوذة هيئة، أو ضجيج عوام.

تلك مواقف ملتزمين انسجما مع عقيدتهما بدينامية لا يفلها شيء، لأنه من فيض إلهام. فلها يكتبان، وبها يكتبان، من أجلها يجاهدان، وبها يجاهدان، إنه التزام كلي وإجرائي. خطابهما رنان تدل جرأته على عمق الايمان بما يعتقدان أنه صواب الحق.

لقد اقتحم الغزالي، كما سيقتحم بعده موسى بن ميمون، المجتمع ليصارعا الانحرافات التي حاقت بالمسلمين وباليهود، فيأمران بالمعروف وينهيان عن المنكر للانقاذ من الضلال. لذلك تعرضا، كل واحد منهما على حدة، لانتقادات وبغضاء أقوام من ملّته. وفي الوقت الذي نجد المؤيدين للغزالي يرفعونه لدرجة « حجة الاسلام »، ترتفع أصوات أخرى لتؤكد أن الاسلام حجة عليه. كذلك، بينما يتآمر يهود على موسى بن ميمون، يقدسه آخرون، وبعد وفاته ينقشون على قبره عبارات تمجيد فائق : دفن هنا « مختار الجنس البشري »، فينقش الخصوم فوق النقش الأول : هنا قبر إبليس اللعين ...

ذاك وضع كل مكافح عظيم، يقف في نقطة التقاء التقديس الفائق والرفض المطلق، فيختار الطريق الشائك بدافع الايمان. ترجى الغزالي وترجى

موسى الهدي إلى الشريعة الحق، إنقاذا من تهافت المرتدين والملاحدة والرجعيين الجامدين، ومن طغيان سلطة المال وسلطة الجاه وسلطة الحكم.

من التشابه إلى التأثير

تشابه غريب جدا، في الطبعين وفي السلوكين وفي المواقف. ذلك واقع لا ريب فيه، رغم المسافة الزمنية التي تفصل بين الرجلين (ما يقارب قرنا).

كل القرائن تؤيد تأثيز الغزالي في ابن ميمون. يذكر صاحب « دلالة الحائرين » مرات أبا حامد، مما يؤكد أنه قرأ له كتبا. ثم إن موسى الكاتب والمفكر العربي ــ الاسلامي (ثقافة وفكرا ولسانا وموطنا) كان على معرفة دقيقة بالتيارات الفكرية لزمانه وللقرن الذي سبقه. فلما درس الفلسفة، اطلع على المعركة التي شنها مواطنه ومعاصره القرطبي، ابن رشد ضد الغزالي، فأفاد مباشرة وغير مباشرة، من الغزالية، كما أفاد ممن أثر فيهم أبو حامد. ففي كل منعرجات الفكر التي مر منها الموسوعي أبو حامد (تجديد الدين، والأخلاق، والتصوف، وعلم الكلام، والسياسة، والفلسفة...) مر بعده الموسوعي الآخر، ابن ميمون فوجد في هذا المنعرج أو ذاك الغزالية ملتهبة ومضيئة، تقذف بلظاها هنا، وتحرق هناك فكيف يبقى أمامها موسى محايدا ؟

استوحى الغزالي، في فترة المنقذ من الضلال، نظرية عن النبوة من أبي نصر الفارابي، ستوجد عند موسى مفصلة واضحة ومكيفة مع الديانة اليهودية (دلالة لحائرين)، ج 2).

تأثر وقناة

المسألة الثانية الواردة الآن هي : على أي شيء يعتمد القول بأن موسى بن ميمون يمثل قناة بواسطتها تم تأثير الغزالية، إن قليلا أو كثيرا، في الفكر الغربي ؟

من المؤكد أن أعمال ابن ميمون، حتى ما كان منها محررا بالعبرية عرف من لدن المسلمين. فمنذ القرن الثالث عشر، وضع أبو بكر محمد بن محمد التبريزي، وهو من العلماء المرموقين، شرحا ضافيا لفصول من الجزء الثاني من دلالة الحائرين، ونقل هذا الشرح، سنة 1556 ، إسحاق بن القرطبي إلى العبرية، كما سيترجمه مجهول إلى اللاتينية كذلك، حسب ما ذكره المقريزي في كتابه الخطط (9).

فسْبينُوزا لم يكن أول ولا آخر من نقل الكثير عن موسى بن ميمون، ولم يأخذ عنه ما هو ميموني صميمي وحسب، بل ما ليس ميمونيا كليا أيضا. فموسى لم يُخف دائما مراجعه العربية الاسلامية. إن القراءة موجات ترافقها موجات، فمن يقرأ موسى يدفعه الفضول والهيام بالمعرفة إلى التعرف على محيط موسى وعلى العيون التي استقى منها ...

هذا ما يبرز افتراضنا السابق بأن سْبِينُوزَا كان خيطا متينا ربط الغزالية بأمثال ديكارْتْ Descartes وبَسْكال Pascal وغيرهما... ويمكن ضم هذا الخيط الى خيط آخر أكثر متانة، هو ترجمات نصوص لأبي حامد مثل « مقاصد الفلاسفة »، على يد (غونذ يسالينوس) (10)، « وميزان

العمل » (نقله الى العبرية أبراهام بن حسداي)، وإلى إشارات رُوجِي بِيكُون R. Bacon و طُومَاسْ الأكويني Thomas d'Aquin و ألْبِير الكبير، وكلهم من رؤساء مدارس لاهوتية ذات شهرة وتأثير.

فكما حال الغزالي أن يلجم العوام عن علم الكلام، فإن ابن ميمون لم يؤلف دلالة الحائرين للعوام ولا لجمهور المبتدئين في شؤون النظر. فليس من بين هؤلاء من لا يحب أن : « يخفي عنه ويمنع من التعرض له، كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال » (ج 1 ، فصل 34). أما صفوة الجمهور فهي :

« الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الانساني وإزالة الأوهام » (ج 1 فصل 6). أيرمي الى الكمال الانساني، عند الغزالي، سوى الصوفية ؟

فغرض « إحياء علوم الدين » إصلاح ما دخل من اعوجاج على الشريعة، وغرض دلالة الحائرين : « أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقيقة بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور فلذلك ينبغي [... أن تعرف ما] أقصد بذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقدا كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه » (ج 2، فصل 2).

أما علاقة القناة الميمونية بالخيط السبِينُوزي فمعروفة إن يُوهَنْسْ بوكْستُورف (1664) أعطى ترجمة جديدة باللاتينية عن دلالة الحائرين طبعت سنة 1629 وانتشرت انتشارا عظيما بأوربا كلها. ومن المحقق أن لَا يْبنيز

Leibniz (1716) قد أفاد منها (11) كما أفاد منها كَانْط Kant وهيجل Hegel (+ 1831) الذي يشير الى موسى في مواضع شتى.

الغزالي معلم، وابن ميمون معلم، وقد انتشرت تعاليم كليهما عن طريق النقل السمعي، وبواسطة التصانيف، بالدروس والمراسلات والفتاوى وما روي عنهما بالعنعنة والسند. فالغزالية والميمونية هما كل ذلك وزيادة. لقد نسب اليهما، وخصوصا إلى أبي حامد، أفكار كما نحلت اليه كتب دسها خصومه، كما دس على موسى خصومه. فهذا ما يفسر مفارقات وتناقضات كثيرة بالغزالية وبالميمونية، الكثير منها من باب التجني، ومع ذلك فإن أبا حامد وموسى معلمان بفضل ما بذلا من جهود لحل بعض المشاكل، وبما وضعا من أسئلة متصلة بالانسان وعصره ومصيره.

---

(1) أنظر : محمد عزيز الحبابي، مفكر الاسلام، مطبعة الأمنية، الرباط (نفذ).

(2) اسم موسى الكامل هو : أبو عمران بن ميمون بن عبد الله الاسرائيلي، كان أدباء العرب يسمونه موسى بن عبدالله المغربي (قضى أربع سنوات بالمغرب)، أو القرطبي (لأنه ولد بقرطبة).

(3) كما تتلمذ على ابن طفيل وابن رشد نفسيهما فأخذ عنهما علوم الطبيعة والطب والفلسفة وكان رشديا في معركة تهافت التهافت ضد تهافت الفلسفة .

(4) Montpellier بلدة بجنوب فرنسا.

(5) عبارة عن قواعد دينية حررت سنة 200. وألف التلمود ليشرحها.

(6) من رؤساء الحلف المعادي لابن ميمون شخصيات مرموقة جدا في اليهودية، أمثال ساموال بن علي (المسؤول عن مدرسة بغداد) وزطة (المسؤول عن الجالية اليهودية بمصر) ومار زكرياء (من أحبار حلب).

(7) انظر مثلا، الترجمة الفرنسية لـ دلالة الحائرين الصفحات 208 ، 245 ، 383 ، 392 .
ومن الملاحظ أن الغزالي كان، في الغالب، لا يذكر مراجعه. نفس الظاهرة توجد عند ابن ميمون : ناقش وتبنى آراء دون أن يذكر أصحابها (ومنهم أبو حامد).

(8) دراسات هذا الموضوع بالجزء 1 أكثر تركيزا من الدراسات الأخرى التي وردت في ج 2 وج 3 .

(9) القاهرة، 1326، ج 4، ص 369 .

(10) Dominicus gundislinus في أواخر القرن الثاني عشر. وقد حرر موسى النربوني حاشية بالعربية على مقاصد الفلاسفة .

(11) انظر فوش دي كاريّ .Fauche de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la cabale. Paris, 1861

الملخّصات

نشأة الفكر التشريعي في الأندلس وتأثيره في الازدهار الثقافي الأندلسي

عبد المجيد التركي

إن الاحتفال بذكرى الغزالي وابن ميمون يتيح المجال للحديث عن العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، وكذلك بين المغرب والمشرق الاسلاميين، فإذا ركزنا حديثنا حول الفكر التشريعي بالأندلس من حيث نشأته وتبلوره وتأثيره في ازدهار الثقافة الأندلسية، ثم ربطناه بالغزالي ـــ الفقيه والأصولي طبعا ـــ تحتم علينا البقاء في إطار العالم الاسلامي لخصوصية علم أصول الفقه والفقه معا.

وباختصار يمكن أن نلاحظ أن الأندلس من حين دخول المالكية الى أرضها في أواخر القرن الثاني للهجرة وحتى مطلع الخامس ظلت تعيش على أدب تشريعي مالكي مقنن، هو أدب المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام. وهو في هذا يعتمد خاصة على ما يروى عن مالك وتلاميذه. وقد اهتم به الفقهاء الأندلسيون حتى ألفوا فيه الواضحة وخاصة العتبية مع شرحها.

ولم يكن جو كهذا يسمح بانتشار المذاهب الفقهية الأخرى بصورة ملحوظة، وبالأحرى بانتشار مقالات غير الاسلاميين من اليهود والنصارى. وأقبل القرن الخامس وكان من أهم مميزاته سقوط الخلافة الأموية سنة 422 هـ وظهور عدد كبير من الامارات الجهوية، وبالتالي انتهاء عهد المركزية القرطبية في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية، أي بعبارة أخرى عهد السيطرة المالكية في القضاء والتدريس والتأليف.

وظهرت نخبة من كبار المجتهدين نبغوا في علم أصول الفقه والحديث من أمثال ابن عبد البر وخاصة ابن حزم الظاهري. وجرت مناظرات بين الباجي المالكي وابن حزم في أصول الفقه والدين معا وكان لها الأثر العظيم في نشأة الفكر التشريعي الأندلسي وانطلاقته وازدهاره.

وصحيح أن الأندلس ظلت على اهتمامها بأدب المسائل بفضل فقهاء كبار من أمثال ابن رشد الجد المتوفي في 520 هـ؛ إلا أن الباب فتح على مصراعيه لدراسة مذاهب أخرى غير المالكية وتلقي فنون جديدة مثل علوم الحديث وأصول الفقه والجدل فيه. ومن حسن حظ الغزالي أن كتبه وصلت الأندلس في أوائل القرن السادس لا قبل هذا التاريخ في عهد السيطرة المالكية.

وهكذا وبعد فترة 40 سنة تقريبا قاوم فيها المرابطون كتب الغزالي، قدر لهذا العالم أن يتبوأ المكان المناسب في الأندلس، وأن يؤثر مباشرة أو غير مباشرة في ابن تومرت وابن طلموس (620 هـ) وابن رشد والشاطبي.

إذن، فهذه المحاضرة تحاول تحديد سمات هذه النهضة التشريعية والتعريف بدور ابن حزم فيها بصورة خاصة، كما تسعى إلى دراسة الجانب الاجتهادي التشريعي لدى من ذكرنا من العباقرة، وتبيين ما يدينون به لابن حزم أو للغزالي أو للاثنين معا. وكان هذا التداخل في التأثير حقيقيا إلى حد أن عالمين كبيرين من علماء الاستشراق، كولدزهر وبرنشفيق Goldzihr Brunschviq ، اختلفا في تحديد ما يدين به ابن تومرت من تأثر وارجاعه إما لابن حزم أو للغزالي، وذلك في قضايا خلافية مثل الرأي وعلاقته بالظن وإيجاب الخبر الواحد للعمل أو للعلم والعمل معاً، وتخصيص العموم ودلالة الأمر على الوجوب أو الندب.

وكذلك حاولنا تحديد تأثر ابن رشد الحفيد (595 هـ) بابن حزم في قضايا تتعلق بالقياس والاجماع، وإن كان الفقيه الفيلسوف يحيل أحيانا على الغزالي ويعتمد عليه.

ووصلنا في نهاية المطاف إلى الشاطبي (790 هـ) فبدا لنا في محاولته الجريئة لانشاء علم مقاصد الشريعة في الموافقات على المستوى القطعي لا الظني، كما بدا له علم أصول الفقه التقليدي متشبعا بروح حزمية، وإن كان هو نفسه قد حاول دفع هذه التبعية عنه بعد أن تفطن لها. إلا أن تحديد المؤلف للمقاصد القائمة على المصلحة وتصنيفه لمصالح المسلمين بدقة وتحليله

لجوانبها بوضوح، لم يكن كل هذا يتسنى له لو لم يخصص الغزالي فصلا كاملا للاستصلاح تحدث فيه لأول مرة عن هذه القضية المنهجية بما لم يحتج بعده إلى مزيد من البيان.

وإن هذا التزاوج بل التداخل في التأثير ليس بالغريب. فلقد اعتبرت الظاهرية الأصولية امتدادا للشافعية في طوقها الى الموضوعية النصية المجردة عن الرأي، كما كان الغزالي معجبا بسعة علم ابن حزم وسيلان ذهنه، مما دفعه الى الأخذ عنه في بعض القضايا التي أتى عليها في المستصفى.

الأزمة الفكرية والاجتماعية في الأندلس في القرن الثاني عشر

إميليو كارسيا كوميز

لم تكن أهمية الغزالي في إسبانيا نابعة من شخصيته، لكنها كانت ترجع إلى مؤلفاته التي يتجلى فيها فكر فقهي واجتهادي بعيد المدى، تجاوز كثيرا من مفاهيم فقهاء المالكية، ووصل إلى الصوفية. وفي الوقت الحاضر أعطت دراسات أستاذي ميكيل آسين قصب السبق لاسبانيا في التعريف بالغزالي وتخليد أعماله.

كان العهد المرابطي في الأندلس عهد انحطاط في الشعر، ولم يكن من السهل تعويض رجال كالمعتمد ابن عباد الذي سجنه يوسف بن تاشفين. وقد قال في ذلك ابن بقي :

ستبكي قوافي الشعر ملء جفونه   على عربي ضاع بين أعاجم

ولحسن الحظ، فقد خَلَف بعد هذا الانحطاط رَجال جمعوا المؤلفات العظام كـ « الذخيرة » و « القلائد »، وصنفوا الموشحات لاستقطاب جمهور أوسع.

وخلف أيضا من بعده علماء كبار في عهد الموحدين كابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد المعروف بردّه الفذّ على تهافت الفلاسفة الذي ألفه الغزالي.

أما على الصعيد الاجتماعي فإن أهم ظاهرة في العهد الافريقي كان عدم التسامح، وعدم التمكن من اللغتين الاثنتين اللتين كانتا مفخرة الأندلس.

ولم تكن هذه الظواهر قائمة من قبل، لا في زمن الأمويين ولا في عهد ملوك الطوائف.

الاسهامات العلميّة لابن ميمون
وعلاقاتها بالبيئة الفكرية الاسلامية

أحمد عبد السلام

كان الامام الغزالي من أعظم مفكري الاسلام الذين جمعوا بين الشريعة والتصوف، وكذلك كان ابن ميمون، فقد جمع بين الفكر العلمي والفكر الديني.

وأعتقد أن ابن ميمون، رغم أنه لم يكن ذا مستوى علمي عال، إلّا أن موقفه الفلسفي من العلوم كان أهم سبب في تبني اليهود للفكر العلمي ابتداء من القرون الوسطى، ذلك أن ابن ميمون كان يقول ــ كما نقول نحن اليوم ــ بأن العلوم العقلية لا يمكنها أن تنطبق إلا على المجالات التي هي من صميم تخصصها.

ولم يكن هذا موقف معاصريه، مما أدّى في بعض المعتقدات الأخرى إلى قيام تناقضات بين الدين والعلم. وقد جنبت تعاليمُ ابن ميمون اليهودَ مغبة هذه الاشكالية. وهنا يتجلى أعظم اسهام لابن ميمون في الفكر الانساني.

المصادر العربية وإسهاماتها في تكوين وتطوير الفكر والتقاليد الثقافة اليهودية : ابن ميمون همزة وصل بين الثقافة الاسلامية والثقافة اليهودية.

حايم الزعفراني

يمثل ابن ميمون أكبر قسط من الأعمال التي قمنا بها منذ أكثر من ربع قرن للديانة اليهودية في بلاد الاسلام، وبخصوص في المجتمعات اليهودية في الغرب الاسلامي.

إننا عندما نتحدث على ابن ميمون فإننا، نتمثل الديانة اليهودية في بلاد الاسلام، وفي ذلك المحيط الاجتماعي الثقافي الذي اخترق الزمن مدة أكثر من ألف سنة ونصف، وهو محيط ثنائي، ونقطة التقاء تتميز بالوفاء : وفاء لليهودية العالمية لا سيما في مجال الفكر، ووفاء للمحيط المحلّي تاريخيا وجغرافيا، وقد تعاملت معه اليهودية لغة وفكرا سواء في الشرق أو في الغرب الاسلاميين، ولا سيما في الأندلس.

إن ابن ميمون ينتمي إلى التاريخ والأسطورة في آن واحد، إنه شخصية معقدة وصعبة التحليل لما في حياته من ظلال تغطي إلى اليوم حقيقة حياته وأعماله.

ولد بقرطبة، فهو نتاج المجتمع القرطبي، ونتاج الحضارة العربية اليهودية، ويمثل الالتحام الحضاري في أوجه متعددة : في المصالح، وفي التعبير اللغوي، وفي تحليل التركيبات الذهنية، وكلها نقط التقاء.

وقد أثار انتباهنا على الخصوص ازدهار الفلسفة اليهودية في بلاد الاسلام، لكن الابداع الشعري اليهودي جدير بالاهتمام كذلك، لأنه مدين للشعر العربي في جوانبه الفنية وتقنياته

العروضية. ولم نغفل لا أثر التقاليد الموسيقية العربية الأندلسية على المجتمع اليهودي، ولا اللقاء الصوفي بين الديانتين.

وقد مررنا بمدينة فاس وما يكتنف مقام ابن ميمون فيها من غموض، لا سيما ما قيل عن إسلامه، واتبعنا ابن ميمون حتى وصوله الفسطاط بمصر، حيث امتهن الطب في البلاط وفي غير البلاط. وتكلما هنا عن أعمال ابن ميمون وهي طبية وشرعية، وتحدثنا عن عمله كرأس للطائفة اليهودية. وختمنا الدراسة بتعليق على السطور الأخيرة لدلالة الحائرين، وبقطعة شعرية أهداها الشاعر يهودا الحريزي لابن ميمون.

حلقة وصل بين الشرق والغرب
الغزالي وابن ميمون

أحمد أحيجّو

لم تمض إلا مائة وخمسون سنة على فتح العرب للأندلس حتى أصبحت البلاد غنية وفيها مدن إشعاع فكري كإشبيلية وطليطلة وغرناطة وقرطبة. وكانت قرطبة تحمل مشعل الحضارة في دنيا ذلك العصر. وكان في طليطلة نشاط في الترجمة من اليونانية إلى العربية. ويرجع الفضل في ذلك إلى أسقف المدينة مستشار ملك قشتالة. وساهمت الترجمة في تبليغ الفكر العربي الاسلامي إلى أوروبا وقتئذ. ومن جملة من نبغ في الأندلس نذكر ابن رشد. وقد ترجم ميخائيل سكوتوس مؤلفاته إلى اللاتينية، وعرف فلاسفة القرون الوسطى الفلسفة اليونانية عن طريقه. وحتى القديس توماس الاكويني الذي عارض ابن رشد، فإنه سار معه في البحث عن التوفيق بين الدين والفلسفة.

وجاء الغزالي في وقت عظم فيه شأن الفلاسفة المتشبثين بالنصوص التي لا يقبلون معها أي اجتهاد. ولم تلق مؤلفات الغزالي ما تستحقه من عناية واهتمام لدى الفقهاء، لكنها نبهت المسيحيين واليهود إلى وجوب التجديد في عقائدهم، فنال الغزالي إعجاب أعدائه ذوي الديانات

الأخرى كـ « ريموندو مارتين » صاحب كتاب : « السيف والايمان ضد المسلمين » و كـ «القديس طوماس الاكويني». ولاشك أن الغزالي لم يتح له ذلك النبوغ إلا لأنه أحاط بعلوم عصره كلها، زيادة على علوم من سبقوه.

وأثّرت الحضارة الاسلامية في الفكر اليهودي، فقد بدأ ذلك في عهد عبد الرحمان الثالث حيث عاش اليهود في جو من التسامح وكان اليهود يكتبون بالعربية، بل كان منهم من يحمل اسم ابن عبد الله، كابن ميمون نفسه.

أحاط ابن ميمون بعلوم زمانه، وقد أثر فيه ابن رشد الذي تأثر بأرسطو وبالغزالي، وصبّ ابن ميمون ذلك التأثر في كتابه « دلالة الحائرين ».

الغزالي في الغرب اللاتيني

ماري تيريز دالفرني

حمل ابنُ تومرت الغزالي في ذاكرته إلى المغرب، أما في الأندلس، حيث عرف العلماء مؤلفاته، فإن هذه المؤلفات دُرست ونقلت، أو عورضت وأحرقت كما وقع للاحياء.

ولم يعرف القساوسة والرهبان عن الغزالي إلا النزر القليل. تُرجم كتاب مقاصد الفلاسفة في طليطلة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، وأهمل النساخ مقدمة الكتاب حيث يشرح الغزالي ما يقصده من كتابه، وهو بسطٌ لآراء الفلاسفة ثم دحضٌ لهذه الآراء. وظن الناس أن الغزالي تابع لابن سينا واستمرار له في الأبواب المتصلة بما بعد الطبيعة. أما المنطق، فكان حظه أحسن، إذ تكفل رامون لول بإخراج نسخة منه بالاتينية ونسخة أخرى شعرية بلغة كتلونيا.

وجاء رامون مارتي في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، واعتمد آراء الغزالي في الدفاع عن وحدانية الخالق. قرأ مارتي المقاصد والتهافت، لكن إشعاعه على ثقافة وقته كانت محدودة.

ونرى أن ابن ميمون هو الذي عرّف بالمذهب الأشعري من خلال كتابه « دلالة الحائرين » الذي أثر على القديس طوماس الأكويني بعد ترجمة الكتاب من العبرية إلى اللاتينية.

وعرف الغرب الغزالي مرة أخرى عبر ابن رشد. ففي سنة 1428، عهد روبير ملك نابولي إلى العالم اليهودي كالونيموس بترجمة تهافت التهافت، ويحتوي هذا الكتاب كانعلم عرضا لآراء الغزالي قبل الرد عليها، ولم تكن لهذه الترجمة صدى . وجاء عالم آخر يدعى كالونموس الايطالي، في أواخر القرن الخامس عشر، وترجم كتاب ابن رشد وطبعه في البندقية، وانتشرت الترجمة عند الناطقين بالاتينية، وهكذا عاد الغزالي مرة أخرى عندهم، بوساطة ابن رشد.

عالمية الفكر عند الغزالي

أحمد مختار امبو

كان همّ الغزالي أن يعيد للعقيدة صفاءها في وقتٍ توالت في أحداث جسام، وتفشت فيه مذاهب خطيرة متناقضة، ، ودخلت عقيدةَ الاسلام الطاهرة شبهات خطيرة. وسخر الغزالي علمه وقلمه لاثبات ما وصل إليه بتجاربه وآرائه. ومن أعمق ما وقف عنده في تفكيره التوفيق بين كنه الانسان وقدرة الله.

والحكمة عنده أن يتجاوز الانسان الاعتماد على العقل والحس، وأن يدفع الارادة إلى الادعان لحب الله تعالى خالق كل شيء، ليتجلى الايمان في القلب كنور يضيئه.

عرف المسلمون الغزالي وأكبروه، وعرفه الغرب المسيحي كذلك وتأثر به في وقت كانت أدوات التفكير عنده جامدة. ولا يزال الغزالي يلقى التقدير، لأنه بحث طوال حياته على سعادة الانسان الروحية.

الدين والسياسة عند الغزالي

روجي كارودي

واجه الغزالي وابن ميمون ــ وإن لم يتعاصرا ــ نفس الاشكالية، إشكالية الروابط بين الوحي والفلسفة.

وقد كان هدفهما واحدا، وهو دعم الايمان بدعائم قوية. والتقى الغزالي وابن ميمون في مناهضتهما لعلم الكلام والفلاسفة، والتقيا في أن الله لا يحده حدّ، بل لا يمكن الاشارة إليه الا بالرمز. والفرق بين الفلسفة اليونانية والوحي النبوي ــ وهي مسألة واجهت كلا من الغزالي وابن ميمون ــ هو أن الفلسفة اليونانية تُعنى بالذات والوحي يُعنى بالفعل.

والتقى كذلك الغزالي وابن ميمون في ضرورة قراءتين اثنتين : قراءة حرفية وقراءة رمزية، الأولى للجمهور والثانية للخواص.

نظرة محدثة إلى الغزالي :
المنطق والسببية عند الغزالي

محمد علال سيناصر

نلفت النظر بشأن تأثير الغزالي في تاريخ الفلسفة، منطقا ونظرية معرفة، إن هذا التأثير أخذ طريقين مختلفين. فقد تأثر به الغرب، ورأى فيه ممثل الفلسفة العربية الاسلامية في أكمل صورها، وتم ذلك قبل شيوع مكتوبات ابن رشد ونظرياته في ما بعد الطبيعة، وفي الطبيعة وفي النفس، وفي المنطق.

وتأثر الغرب به كذلك بعد أن بلغت حركة النقل والترجمة أوجها. فعن طريق ابن رشد الذي عارض تهافت الفلاسفة بتهافت التهافت، عرفت انتقاداته بتفكير الغزالي في السببية على الخصوص، نواة النقد الغزالي الأساسية.

المنطـق :

في مجال المنطق أثّر الغزالي عبر كتابه المشهور « مقاصد الفلاسفة ». ولم يأت الغزالي بجديد في عرضه، غير أنه أتى بتركيب أرسطي رواقي جالينوسي يُعد أغنى عرض للتراث المنطقي القديم. والجانب البارز لهذا المنطق يهم القياس الشرطي. ويكتسي هذا النوع من القياس عند الغزالي، كما كان الأمر عند ابن سينا، أهمية تجعله في مستوى الأقيسة.

السببيـة :

وتأثر الغزالي في نظرية السببية بمناقشات المتكلمين. فقد أخذ عنهم نظريته التي اعتمدها في نقض الفلسفة ونقد ابن سينا، وجاء تعرضه للمسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة فأعطى تحليلا للسببية لم يسبق إليه. لم يؤثر هذا التحليل مباشرة في تاريخ الفلسفة. أو لم يكن ليؤثر فيه لولا الاهتمام الذي أولاه إياه ابن رشد الحفيد عبر التهافت الذي ترجم لأول مرة عن العبرية سنة 1328 م. وقد وافق ظهور هذه الترجمة انبلاج تيار فلسفي جديد وجد تعبيره الأوفى عند غليوم دوكام. ومن المحتمل أن أحد المتأثرين بالدوكامية، وهو نيكولاس دوتريكور أطلع على كتاب ابن رشد، ومن المرجح أن الاطلاع يثير انتباه الفيلسوف الى قوة النقد الغزالي للسببية، وضعف رد ابن رشد وارتباكه. وقد مهد نيكولاس دوتريكور الطريق لأمثال كيبلير وغاليلي.

من هذا التيار عرف مالبرانش أسس نقده للكارتزنية لما وقف ناقدا لنظرية ديكارت وغيره ممن اتبعه في السببية. ومن المعروف أن بيركلي عرف من مالبرانش نقده المشهور للسببية.

وقد اعتمد هيوم على بيركلي، واستند بيركلي على مالبرانش، وتمذهب مالبرانش بنيكولاس دوتريكور وتياره القديم، واستند دوتريكور على كتاب ابن رشد، وبلغ كتاب ابن رشد نظرية الغزالي في أمانة تامة. وينتج عن هذه القضايا أن الغزالي هو الفاتح لطريق ولنهج في التفكير لا يزال محورا من محاور المناقشات المهمة الجارية. ذلك النهج الذي كان أول من تحدى الأرسطية وعارض أرسطة التفكير ووضع الأسس الفكرية للخروج من فكرة العالم المنغلق الى الكون المفتوح، الى صورة الدنيا التي ينتعش منها تفكيرنا منذ كيبلير وغليلي في تجديداته المستمرة وثوراته الفكرية المطردة الى يومنا.

المناقشات

المناقشة العامة

يوم الأربعاء 27 نونبر 1985

1. مدير الجلسات : الحاج محمد باحنيني

بعد العروض القيّمة المُمتعة التي ألقيت اليوم، نشرع في المناقشة، وأذكّر السادة الذين أعربوا عن رغبتهم في المشاركة فيها، أن الوقت المخصص لكل مداخلة لا يتجاوز عشر دقائق على أكثر تقدير. والآن نشرع في المناقشة، والكلمة للسيد محمد فاروق النبهان.

2. محمد فاروق النبهان :

أود أن أشكر الزملاء الكرام الذين تفضلوا بالقاء بحوث قيمة عن فكر الغزالي، وجوانب متعددة من آراءِهِ وأفكارِهِ. وأوَد أن أنوّهَ بصورة خاصة بالبحث الذي قدمه الدكتور العلوي عن نظرية البرهان عند ابن رشد. وقد وردت كلمة إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة، وأرى أن هذه الكلمة قد تكون صادقة فيما يتعلق بفكر ابن رشد وليست دقيقة فيما يتعلق بفكر الغزالي، لأن الغزالي لا يطرح فكرة التناقض بين الحكمة والشريعة، وذلك لأسباب متعددة. أوّل تلك الأسباب : أن الحكمة عند الغزالي ليست هي الحكمة عند ابن رشد. فابن رشد يقصد بالحكمة الفلسفة، ويقول : ليس هناك تناقض بين الفلسفة أو العقل و بين الشريعة. وإذا كان هناك من تناقض فيمكن أن نتغلب عليه بالتأويل. والتأويل هو إخراج النص من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. وهذا القول يُؤكد وجود التناقض، لأن المُراد باللفظ هو الدلالة الحقيقية، وليست الدلالة المجازية.

النقطة الثانية : هي أن الحكمة عند الغزالي موطنها القلب، والحِكمة عند ابن رشد موطنها العقل. فطريق الحكمة عند ابن رشد هي النظر والبرهان العقلي. أما طريق الحكمة عند الغزالي فهي تصفية القلب، والقلب في نظره هو محلُّ العلم، وتنجلي فيه حقائق الأشياء كما تنطبع الصورة في المرآة المقابلة. ولا يمنع من ذلك إلا الحجاب المسدل الذي يمنع القلب من المعرفة. وأيضا، عندما يتحدث الغزالي عن القلب فإنه يقول : إن عجائب القلب خارجة عن نطاق مدركات الحواس، وبالتالي فهو يرفض الاستسلام للعقل، وإن المعيار الذي يضعه في هذا المجال هو أن القلب أو المعرفة اليقينية لا يجوز لها بشكل من الأشكال أن تتناقض مع الشرع، وان تلك المدركات يجب أن تهتدي بهدي العقل والشرع معا.

النقطة الثالثة : هي أن الحكمة كما يقول ابن رشد هي الفلسفة، أما الغزالي فيعرف الحكمة بقوله : إن الحكمة هي حالة للنفس، بها يدرك الانسان الصواب من الخطإ في جميع الأفعال الاختيارية، وبالتالي لا يجعلها فلسفة عقلية، وإنما يجعلها تربية نفسية. وهي ليست « هيئة في النفس »، وإنما هي « حالة في النفس » يدرك بها الانسان، عن طريق السمو النفسي والتربية النفسية، معايير الخير والشر في الأفعال الاختيارية.

وأعتقد أن هناك تناقضا كليا بين ابن رشد، وبين الغزالي فابن رشد عندما يتحدث عن الدلالة المجازية فإنما يؤكد تلك الاشكالية بين الحكمة والشريعة، والقول بالدلالة المجازية يؤدي إلى الانحراف في معظم الأحيان. ولذلك نجد معظم الفِرق الاسلامية المنحرفة قد استعملت الدلالة المجازية، وخرجت باللفظ عن معناه الحقيقي إلى الدلالة المجازية، فوقعت في الانحراف.

3. عباس الجراري :

أود أن أنوّه بالبحوث القيمة التي استمعنا إليها في جلستي هذا اليوم، وأستسمح بعض الزملاء الذين أتحفونا بعروضهم لأقف معهم عند بعض ما ورد في هذه العروض.

ذكر الأستاذ عبد المجيد التركي أن المهدي بن تومرت تأثر بالمذهب الظاهري، ثم بآراء الغزالي دون أن يبرز ملامح هذا التأثر. إن ابن تومرت، انطلاقا من ثقافته الفقهية المالكية التي

اكتسبها في المغرب، عرف في رحلته إلى المشرق كيف يستفيد من مختلف الأفكار التي كانت معروفة يومئذ، وبصفة خاصة أفكار الأشاعرة والمعتزلة وآراء الامام الغزالي.

فبالنسبة للجانب الأشعري الاعتزالي، ظهر التأثر به في القول بتأويل الصفات، وتنزيه ذات الله عن هذه الصفات التي ربطها بأسماء الله الحسنى. وهذا ينسجم مع ما رمى به المرابطين حين اتهمهم بالتجسيد.

أما بالنسبة للغزالي، فبغض النظر عما قيل عن التقاء المهدي به أو عدم التقائه به، فإن التأثر يبدو في الموقف الذي كان للغزالي ضد الفقهاء، أي فقهاء الفروع، وهو وارد في باب العلم من باب كتاب « إحياء علوم الدين ». ومعروف أن هذا موقف يوافق اتجاه المهدي الذي كان يسعى إلى القضاء على المرابطين الذين كانت دولتهم قائمة على الفقه والفقهاء.

أما المذهب الظاهري فعلى الرغم مما هو وارد عند بعض الدارسين من أنه أثر في فكر المهدي بن تومرت، فإننا لا نستطيع تبين ملامح هذا التأثر للبون الشاسع بين ما هو أشعري اعتزالي يعتمد التأويل، وما هو متصل بالمذهب الظاهري. نعم، من المعروف أن المنصور الموحدي فيما بعد سيشيد بابن حزم، إذ سيعتبر فقهاء عصره عِيَّالًا عليه . وهو اتجاه لا نفسره إلا بالموقف الذي كان بدأ يظهر في الساحة ضد مذهب المهدي، رغبة في الرجوع إلى الخط السني المالكي. وقد كان المنصور يود هذه العودة لولا أن فقهاء المالكية كانوا ضد المذهب الموحدي.

كذلك أودُّ أن أقف مع الزميل الكريم الأستاذ كارسيا كوميز حول الأزمة الفكرية في عهد المرابطين. فقد ساق من جملة ما ساقه عن واقع الشعر، وقدم للبرهنة على ضعفه وانهياره، قولةً ليوسف بن تاشفين، وهي أن الشعراء فيما يقدمونه إنما يطلبون الخبز. والحق أن ابن تاشفين لم تكن له عناية كبيرة بالشعر لانشغاله بالجهاد والفتوح، ولم يكن له مجلس رسمي للشعر. ولكن هذا لا يعني أن الشعر كان قد انهار، فنحن نعرف المسيرة المزدهرة التي عاشها الشعر في هذه الفترة، ويكفي لابرازها أن نذكر شعراء عاشوا في ظل الدولة المرابطية كابن خفاجة في الأندلس، وابن حبوس في المغرب. ومن ملامح تألق الشعر، بل تطوره في هذا العصر، إزدهار فن التوشيح وفن الزجل، وهما لا يدلان على انحطاط الذوق وضعف اللغة كما ذهب الأستاذ كوميز في كتابه الذي أشار إليه، ولكنهما يدُلان على تطور التعبير وتطوير الشعراء له في قالبه العاميّ والمعرب.

وأضيف إلى هذا أن القولة التي ساقها الزميل الكريم على لسان يوسف بن تاشفين، إنما وردت عند أبي الوليد الشقندي في رسالته عن فضل الأندلس. وطبيعة مثل هذا النوع من الرسائل تفتح المجال للتقولات والمبالغات، لا سيما وأن رسالة الشقندي كتبت في عصر الموحدين، وهو عصر كان يسعى غير قليل من رجاله إلى التنقيص من عهد المرابطين .

4. عبد الهادي التازي :

من الناحية التاريخية أظن أننا لسنا في حاجة دائما إلى ترديد الحقيقة الثابتة التي تقول أو تتحدث عن التسامح الاسلامي. والغرض أن نركز في هذا التدخل الوجيز على أن المصادر التاريخية، التي يمكن أن يستشف منها التعايش التامّ الكامل بين الرعايا المغاربة، سواء كانوا مسلمين أو كانوا يهودا، يمكن أن نجده ليس فقط في بطون الكتب المعاصرة (أي المعاصرة لتاريخ الموحدين)، ولكن يمكن أن نلمس هذا في الوثائق الدبلوماسية للمغرب في العصر الوسيط. كلّ واحدٍ مِنَّا في استطاعته أن يقف على عدد من الرسائل الموحدية إلى جمهوريات البحر المتوسط وأقصد هنا : أرشيف بيزا، وأرشيف فلورنسا التي نجد فيها رسائل موحدية تتدخل لدى تلك الدول من أجل رفع الظلم عن بعض اليهود المغاربة. وهذه الوثائق توجد تحت يدنا الآن لمن أراد أن يطلع عليها.

وأكثر من هذا، في العصر المريني نجد هناك مراسلات سياسية، ليست موجهة إلى بعض جمهوريات أوروبا، ولكنها موجهة إلى متولي فلسطين آنذاك يطلب إليه شيخ المغاربة أبو عبد الله محمد بن الوارث المالكي أن يعامل اليهود بما ينبغي أن يعاملوا به.

هذه الحقائق يمكن أن نجد منها العشرات في الوثائق الدبلوماسية، سيما ونحن نعلم أن عددا من اليهود المغاربة كانوا يقومون بدور الممثلين الدبلوماسيين للمغرب.

أما الملاحظة التي أريد أن أقدمها أمامكم، هو التفسير الذي يُعطى دائما لما نقله المراكشي في « المعجب » ونقله أمثاله، من تعرض بعض أفراد الطائفة اليهودية في وقته إلى الاضطهاد. هذه الحقيقة يجب أن نفهمها، في اعتباري، على أنها ليست حالة دائمة، ولكنها حالة ظرفية مؤقتة تتعلق بأحداث معينة. وقد قمت بجرد لكل المراحل التي تعرَّض فيها بعض اليهود لما

يسمى بالاضطهاد، فوجدت أنها كلها كانت فقط حالات عابرة استثنائية، وأنه إذا ما قسنا القرون التي مرت، مع الأيام أو الساعات التي تعرضت فيها تلك الطائفة أو بعض أفرادها لبعض الحالات، نجدها قليلة جدا.

5. صبحي الصالح :

أودُّ أن أبدأ من حيث انتهى الزميل الكريم الدكتور عبد الهادي التازي، من حيث عدم الاضطرار في كل مناسبة للحديث عن موضوع التسامح الاسلامي في التعامل مع أهل الكتب المنزلة. وفي اتباع أصول من الحوار يمكن وصفها اليوم بالعلمية بعد أن عرفنا كيف يتأسس الحوار في المجالات الأكاديمية والمجمعية بين المسلمين من جهة، وممثلي الأديان الموحى بها من جهة أخرى. ولكن وردت في دراسات الندوة اليوم عدة حقائق على ألسنة عدد من الزملاء يُغني بعضها بعضا، وتصل بنا الى تقرير حقيقة أصلية لا بد من الاستناد إليها والعودة إليها في أمثال اجتماعاتنا العلمية هذه، وهي أن القضية ينبغي ألا تحصر دائما في زاوية واحدة. فمثلا، لا ينبغي أن يركز على الشؤون العقلية المحضة وحدها، وكذلك الأمر بالنسبة للأمور القلبية أو الوجدانية. وعلى ذلك يمكن أن نلتمس الترابط بين مختلف اتجاهاتنا وتياراتنا قديمها وحديثها عندما نتحدث بلغة القلب ولغة الحب غير مقتصرين عليها، ولكن أيضا غير ناسين حقائقها ومحاسنها. وحينئذ يكون ما استمعنا فيه إلى حاييم الزعفراني عن هذه التقاليد التي تطورت تاريخيا، وباعتراف علمي لطيف واضح منه، بسبب ما كان من مصادر غنية عربية وإسلامية استطاعت أن تجعل من ابن ميمون ـــ قبل أن يتطلع إلى الافادة من ذاك الفكر الاسلامي الشامل، وكان ما يزال بين الحائرين كما ينبىء عن ذلك كتابه « دلالة الحائرين » ـــ ذلك الرجل اليهودي المؤمن الذي يفكر في الوقت نفسه بتراث يهودي أصيل نابع من شريعة الحب التي هي شرعة الله في كل ما أنزله الله، ومن تجارب هي في الوقت نفسه وجدانية بقدر ما كانت علمية. فإذا كان ابن ميمون قد بلغ مرحلة يُمسي فيها صلة وصل بين الثقافة الاسلامية والثقافة اليهودية، كما عبّر عن ذلك ببيان مشرق ومؤيد بالبراهين التاريخية السيد عبد العزيز بنعبد الله في حديثه عن الفكر الاسلامي وأثره بشكل خاص في فلسفة ابن ميمون وفي تطوير، لا في مجرد تطور التقاليد اليهودية، فإن معنى هذا وذاك وذياك برمتها مجتمعة، هو، أن ما ينبغي أن نردده من الوقائع التاريخية، لا بد أن يُصغّر فيه إلى أدنى حدّ ممكن ما يتعلق بالانطباعات الاستثنائية التي سببتها تصرفات شخصية من بعض الحكام لبعض الأسباب التي تقدّر بقدرها، وأن نُكثر ونُطيل بشرح أوسع وأعمق كل الوقائع وكل

النصوص التي كانت تشفع تلك الوقائع وهي تتحدث عن التحقق العملي التجريبي أو التطبيقي لما كان من النظريات في قضايا التسامح مع الأديان.

فمثلا، الأستاذ حاييم الزعفراني في كتابه الذي عرضه مؤخرا، وأتحف به المكتبة العالمية والمكتبة الدينية بشكل عام « ألف سنة من حياة اليهود في المغرب » « Mille ans de vie juive au Maroc » صور مشرقة عن حسن الاستقبال وعن أرض الضيافة التي كانت دائما في الأندلس وفيما بعد في المغرب بشكل خاص لليهود. مع أن الأستاذ حاييم نفسه ربما يودُّ، أن يستثني عهد الموحدين فيما سماه الفاجعة المؤلمة التي حلت باليهود في عهدهم، مع أنه أيضا لكي يُدعم ذلك إنما يأتي بوثائق ونصوص يصفها بأنها هزيلة، كذلك الرثاء الذي قدمه ابراهيم بن عَزْرَا وتحدث فيه عما حلّ بيهود درعة وسجلماسة في بداية عهد عبد المومن.

كل هذا يمكن أن يُشطب من كتاب حاييم الزعفراني، كما يمكن أن يشطب مثله وكثير يشبهه مما كتب سابقا في القرون التي كان بعضنا لا يفهم بعضا فيها، وفي بعض النغمات النشاز التي لا نزال نسمعها بين الفينة والفينة كلما وقف بعضهم جهلا أو تعصبا مواقف لا تعود إلى حقيقة الدين ولا تمت إليه بصلة. فمثلا كيف يمكن أن يتهم مؤرخ مثل حاييم الزعفراني، وهو يعلم ما قاله « برونشفيك » Brunchviq المؤرخ اليهودي في هذا الموضوع، مثل عبد المومن أو يوسف بن عبد المومن، أو يعقوب المنصور بإكراه اليهود أو بامتحانهم في دينهم، في صميم معتقدهم، وهو يعلم من كتابات جميع المشتغلين بالاختصاصات الأندلسية، غير ذلك تماما. ويعلم على الأقل أن القرآن في أصوله الأساسية إنما جعل في مقامٍ واحدٍ الأركان الثلاثة الأساسية التي تقوم عليها دعائم الوحي جميعا في مثل قوله تعالى من سورة البقرة، ويظنونه أحياناً على خطإٍ منسوخا بآية أخرى وهو محكم : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾. الايمان بالله، والايمان باليوم الآخر، والعمل الصالح، وكل هؤلاء لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وكيف يمكن أن يُناقض عمل حاكم أو ملك أو سلطان أو حقبة زمنية متعصبة لها أسبابها وعواملها مثل قوله تعالى الصريح في سورة البقرة : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشدُ من الغيّ ﴾.

أرجو من ملحوظتي هذه أن تكون مدعاة لمزيد من تفتيح الآفاق على ما يقرّب بيننا لا على ما يباعد، خصوصا في مثل هاته الأكاديمية التي أراد لها راعيها جلالة الملك نصره الله وأيده أن تكون مجمعا للفكر الانساني العالمي، تُقرّب ولا تُباعِد.

والكلمة الأخيرة هي أننا فيما استمعنا إليه حول محورنا الأول لهذه الصبيحة شيء يتعلق بالمدارس الأصولية وأثرها على التطور الفكري بالأندلس. وقد استمعنا اليوم إلى الدكتور عبد المجيد التركي، فرأينا أشياء رائعة تتعلق بما أعطاه الفكر المالكي بصورة عامة بعد انتشار هذا المذهب الاسلامي في الأندلس وفي المغرب من تراث تشريعي يصلح لأن يكون جامعا مشتركا، لا بين الدراسات الفرقية والمذاهبية الاسلامية، بل بين العقائد والأفكار التي لم يخْلُ معناها المعتقدي من معناها التشريعي، وكذلك زادنا بحث الدكتور جمال الدين العلوي في نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد، ثقة بما يمكن أن تدفع إليه حتى الكتابات الفلسفية التي وُصفت بأنها إسلامية، مع أن الغزالي الذي اجتمعنا لنعظمه ونكرمه في هذه المناسبة، هاجم أصحابها كما في كتابه « تهافت الفلاسفة ». أقول، لا ينبغي لمجرد كون رجل ولو كان عظيما كالغزالي ممن هاجموا أو أرادوا أن يهاجموا أفكار الفلاسفة، أن ننسى ما لهم من فضل، أو أن ننسى وصفهم بالمسلمين لمجرد خطإ اقترفوه أو زلة وقعوا فيها. فكتاب « البرهان »، هذا الكتاب النفيس، هذا الأثر الفكري الذي وصل إليه الأستاذ العلوي، لا بد أن يهز الفكر الانساني هزة عميقة للغاية. إذ حتى هذه اللحظة كنا نسمع عنه أشياء قليلة لم تكن تبلغ حد تقرير حقيقة الاتصال بين الفكر الآخذ بالنظر وبين الفكر الواصل إلى اليقين، بل إلى حق اليقين، بل كما يقول الاسلام إلى عين اليقين. فهناك مدارج للفكر لو أنها حُدّت عند مرتبة وحيدة لانْمَسَخَ الفكر أو مُسِخ بعوامل خارجية وداخلية في صميم المعتقد الواحد أو في حوار الأديان والحضارات حتى يومنا هذا. ذلك بأن هذا الاعتراف بوجود أصناف أخرى من البراهين غير البرهان المطلق كما نجد في هذا الانتاج العلمي الذي وصفه لنا اليوم الدكتور العلوي، هو الذي يعني وضع تراتب معين بين هذه البراهين، وتراتب معين بين العلوم على ضوء ما تستعمل من براهين، لذلك نصل منها إلى ما يسمى باليقين التام وإلى ما يسمى بالعلم المحقق. وعفواً إذا جهرنا بأن هذا كان هو الأساس الذي قام عليه الفكر الاسلامي فلسفيا أو كلاميا أو جامعا بين جمال التصوف والروحانية وعمق الفكر النظري، كما كان بالدرجة الأولى في العهد الأندلسي، وكما سيظل إن شاء الله في حياة المسلمين إلى الأبد.

6. محمد عزيز الحبابي :

روى لنا الزميل السيذ عبد المجيد التركي قولة عن أحد المستشرقين، وهي أن بعد الغزالي لم يأت أي فيلسوف في المشرق الاسلامي، وهذا صحيح. لكن هاته القولة لا تنطبق إلا على السُّنة.

أما في الأوساط الشيعية فبقيت فلسفة، وبقي تفكير على ما أظن. فيمكن الرجوع إلى كل ما صدر عن المعهد الاسلامي بطهران تحت إشراف هنري كوربان. ثم أود أن أعرف هل ترجع هذه الظاهرة التاريخية للغزالي أم للمصادفة. خصوصا وأن بعد ممات الغزالي وبعد أن قامت حركة ضد الغزالي والغزالية من لدن كبار الأئمة، مثل ابن تيمية وابن السبكي وابن القيم وغيرهم، انتعشت الفلسفة في المغارب، أي الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط، فأكبر المفكرين المسلمين ظهروا في المغرب بعد موت الغزالي. هذه قضية تاريخية تتطلب منا التأمل. تأخرت الفلسفة هناك وتقدمت هنا لأن مقاومة الغزالي كانت عنيفة، وقد يكون ذلك من باب المصادفة. ولكن يجب أن ننظر إلى القضية عن قرب.

وأريد أن أتعرض إلى ما جاء عند الأخ جمال الدين العلوي. من أول وهلة نعلم أن العلم معادل للبرهان، أو أن البرهان معادل للعلم، ماذا يجيز هذا الترادف عند ابن رشد أو عند غيره ؟ خصوصا وأن لكل علم، كما ذكر المحاضر، منطقه الخاص. إذن هناك تعدد العلوم، وهناك مناطق ــ إن جاز هذا الجمع، جمع منطق ــ فلا يمكن أن نحتفظ بهذا الترادف. وإذا كان لا بد من ترادف، فليكن بتحديد أيّ منطق وأيّ علم يمكن أن يقوم على هذا المنطق وأن نربط بينهما. وعلى هذا، لابد من تحديد الأصناف المعرفية، وتحديد أصناف المناطق ــ كما قلت إن جاز هذا الجمع ــ . ويمكن أن نُطالب بتجنب الاستعمال الرشدي للبرهان المطلق. فما معنى البرهان المطلق ؟ المطلق بإطلاق المطلقية هو الله، وما عدا الله فهو نسبي. سواء في ميدان العلوم النظرية أو العلوم التطبيقية أو علوم الطبيعة.

ليس هناك من ممارسة علمية، بل ممارسات علمية تختلف من صنف لآخر. فالكيميائي يمارس تجارب ويعتمد قوانين ليست هي ما يقوم به ويعتمد عليه الجغرافي. ثم مطلقية البرهان تبعد الحدس والبصيرة والذهن الهندسي وذهن اللطف إلى غير ذلك. والرياضيات تتحدث عن الذهن الهندسي كما عند باسكال. ولا يمكن لأي رياضي أن يقرر أنه لا يعتمد إلا على البرهان، بل أحيانا أمام شك هندسيّ ما فإنه يفكر ولا يجد شيئا وأحيانا يأتيه اكتشاف من الداخل عن طريق الحدس ويجد الحل. إذن هناك إلى جانب العقل أدوات أخرى توصل بغير برهنة، ولكن ببداهة قد تكون أكثر من بداهة البرهان. هناك مطلقية تعاكس مبادىء أصول الفقه، إذا قررنا أن هناك مطلقية للبرهان فأين نضع المبادىء الأربعة التي يقوم عليها علم أصول الفقه ؟ خصوصا من لدن مؤلف « بداية المجتهد » الذي يعتمد على تلك المبادىء الأربعة.

إن مطلقية البرهان تفترض مسبقا أن هناك بين العلوم قاسما مشتركا وقارّا. إذن لا علم إلا علم واحد. وعلى هذا فأين هذا القاسم المشترك في علم الجغرافيا في مقابل الرياضيات مثلا ؟ ثم هناك قولة أخرى التقطتها في عبورها السريع :« البرهان يصير يقينا ». كيف يتم ذلك ؟ ألا يكون الأصوب أن نقول :« البرهان قد يقود إلى يقين كما قد لا يقود إلى يقين » ؟ وختاما، فإن براهين العقل لو كانت إطلاقية لكانت برهانا واحدا، ولكننا نتكلم عن البراهين. إذن هناك العقل، وللعقل براهين، والعقل في حد ذاته مجرد ملكة تقوم بتنظيم الوسائل منها البرهان وغير ذلك. إذن فمن الضروري أن ندعو إلى وجود ملكة أخرى للوصول المباشر إلى المبادىء التي تقوم عليها البرهنة. قد تكون كما عند الغزالي هي القلب أو الحدس أو النفس أو البصيرة، وقد تكون أشياء أخرى عند فلاسفة آخرين. إن النفس الأمّارة بالسوء ترتقي إلى النفس المطمئنة اطمئنان المقتنع. والاقتناع بالبرهان قد يكون أو لا يكون، وقد يكون بغير البرهان.

وأريد أن أقول للأستاذ الزعفراني إن الشيخ عبد الرازق قد حرر مقدمة لكتاب حول ابن ميمون، وأظن أنه أول كتاب بالعربية صدر بالقاهرة بين الحربين حول ابن ميمون، كتبه أبو ذؤيب ولفنسون وهو أستاذ للعبرية بالجامعةإذاك، وقال في المقدمة جل ما قلتموه. ثم إن الأزهر في ذلك الوقت بعثت رسالة تهنئة على الكتاب لمؤلفه، وقد صدر الكتاب على نفقة جامعة فؤاد الأول، أي جامعة القاهرة اليوم .

7. محمد ابراهيم الكتاني :

أريد أولا أن أقول للزميل الدكتور عباس الجراري، إن لكل من ابن حزم والمهدي بن تومرت فكرين متميزين في ميدان العقائد وفي ميدان التشريع. فابن حزم يتناول موضوع العقائد من جهة خاصة، وهي جهة لم تدرس جديا بما تستحق لحد الآن، وبهذا يهاجم الباقلاني، ويهاجم الأشعري. وهي الناحية التي هاجمها شيخ الاسلام ابن تيمية وقال إنها ظاهرية لا باطن لها. وفي هذه الناحية يختلف فكر المهدي بن تومرت عن فكر ابن حزم وإن كان في فكر ابن تومرت شيعية لم يشر إليها الدكتور الجراري، وفيه اعتزالية خصها الامام ابن تيمية بمجلد ضخم (كما ذكر في منهاج السنة).

والناحية التي تأثر فيها المهدي بن تومرت بابن حزم تأثرا يقينيا هي الدعوة إلى العمل بالحديث. وفي هذا الاطار اخْتَصَرَ المهدي موطأ الامام مالك واختصر كتاب صحيح مسلم،

ودعا إلى العمل بالحديث، وهنا كان لابن حزم وكتبه الأثر البالغ في الفكر الموحدي، وهو معروف. ومن أعلام هذا الفكر الممتازين أمير المؤمنين يعقوب المنصور الموحدي الظاهري المجتهد، الذي عاش كذلك ومات كذلك. ولم يخطر بباله أن يتخلى عن المذهب الموحدي، إلا أنه خفف من تقديس الموحدين لفكر المهدي بن تومرت، حيث سأل طالبا : « ماذا قرأت في طلبك للعلم ؟ فقال : قرأت أعز ما يُطلب، وقرأت كذا وكذا، وقرأت الموطأ والبخاري ومسلم ». فقال له : « ما هكذا يكون الكلام، قل : قرأت البخاري ومسلم والموطأ، ثم بعد ذلك قل : أعز ما يُطلب ».

8. أحمد شحلان :

لقد أثار الأستاذ عبد الهادي التازي والدكتور صبحي الصالح في موضوع تاريخ اليهود أمورا كانت تخامرني، ولذلك أعتقد أنه ليس من الضروري أن أعود إلى ما سبق أن ذكراه. ومع ذلك لي ملاحظة فيما يتعلق بعلاقة ابن رشد بابن ميمون. لم يتصل ابن رشد بابن ميمون اتصالا مباشرا، على الأقل، كما يظهر من كتابه « دلالة الحائرين ». فقد ذكر أساتذته وذكر من بينهم تلميذا لابن باجه، وذكر ابن أفلح، ولم يذكر بالاسم اسم ابن رشد، مع أن مقدمة الكتاب « دلالة الحائرين » تكاد تكون تلخيصا وتركيزا لكتابيه « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »، وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة ». ولا أعتقد أن هذا كان مجرد صدفة.

صحيح أن ليون الأفريقي تحدث عن استضافة ابن ميمون ابْنَ رشد في مدينة لوسيانا. ولكن إلى أي حد كان هذا اللقاء صحيحا ؟ ولم لم يتعرض له ابن ميمون نفسه فيما كتبه ؟ أو لماذا لم يتعرض له مترجمو ودارسو مؤلفات ابن ميمون ؟ ولم لم يذكره ابن ميمون نفسه في رسالته التي بعثها إلى تلميذه ابن تبون، فترجم كتاب « دلالة الحائرين ». وقد أخبره بأنه توصل بكل ما كتبه ابن رشد، باستثناء كتاب واحد وهو كتاب « الحس والمحسوس ». على أي، فإن هناك علاقة فكرية، وهذا مما لاشك فيه، غير أن العلاقة الشخصية لم تثبت بعد بدليل.

تعرض الأستاذ أحمد عبد السلام في عرضه عن الفلسفة العربية وأثرها في ابن ميمون إلى الجوانب الطبية والعلمية، وكم كنت أود أن يتعرض إلى موضوع خطير، خطير لأننا نستطيع به أن

نفهم فهما جيدا كتاب « دلالة الحائرين » في إطاره الحضاري التاريخي، وأن نفهمه أيضا في إطاره العقائدي اليهودي. وأقصد بهذا الموضوع، موضوع العامة والخاصة. إذ بإمكاننا انطلاقا من هذا الموضوع، موضوع العامة والخاصة، أن نجد مباشرة فكر الغزالي، وأنتم تعرفون الكتب التي ألفها الغزالي في هذا الموضوع. إنني أريد فقط أن أثير هذا السؤال لعل مواضيع الغد تأتي بجواب عنه.

9. محمد المكي الناصري :

أراني سعيدا بأن أضم صوتي إلى أصوات الزملاء الذين أثنوا على العروض التي قُدمت اليوم في جلستي الصباح والمساء، للتنويه بما عرض في الجلستين معا بالنسبة للمستوى والمحتوى.

لي بعض الملاحظات البسيطة فيما يتعلق بالعرض القيم الذي ألقاه السيد عبد المجيد التركي، عندما أشار إلى ابن حزم وتأثيره، وما نسبه إلى ذلك التأثير من أن تأثير ضخم في حجمه وقيمته. وأشار في نفس الكلمة إلى أن المذهب الظاهري ربما كان أوفق المذاهب وأصدقها وأقربها إلى الكتاب والسنة، كأن المذاهب الأخرى لا تتوفر على ما يكفي من القوة والصدق في الانتماء إلى الكتاب والسنة. والواقع أن المذهب الظاهري الذي ينفي القياس، وينفي الاستصلاح، ويحجر على نفسه إبداء الرأي في الشريعة، ويجعل العقل بمنأى عن مهمة التشريع كأنه لا قيمة له بالنسبة للشرع، يحمل في طياته نتائج خطيرة جدا. ذلك أن المذهب الظاهري يحبس نفسه في دائرة النصوص. والنصوص سواء ما تعلق منها بالقرآن أو بالحديث هي نصوص محدودة العدد، وتتحدث في كثير من الأوقات عن وقائع وقعت في عهد الاسلام الأول. ونحن ندَّعي صادقين أن رسالة الشريعة الاسلامية رسالة ممتدة إلى يوم الدين، وأنها صالحة لكل عصر ووقت. وإذا حبسنا أنفسنا في دائرة النصوص فإن كثيرا من الأحداث التي تقع في العالم لا نجد لها أي نص، وبالتالي نبقى حائرين في إيجاد أي حكم شرعي لها. وإذا عجزنا عن إيجاد ذلك الحكم لأننا رفضنا القياس ورفضنا الرأي ورفضنا الاستصلاح، وحبسنا أنفسنا في دائرة النصوص، فمعنى ذلك ــ كنتيجة لهذا المنطق ــ أن الشريعة الاسلامية إنما هي شريعة مؤقتة لعصر خاص، وأنها قد استنفدت أغراضها، لأن الوقائع الجديدة والنوازل الحادثة لا يوجد لها نظير دائما فيما سبق في النصوص المنقولة والثابتة في الشريعة. فالرجوع إلى القياس وإلى الاستصلاح يُعتبر ضرورة دينية وتشريعية وحاجة ماسة لابقاء الباب مفتوحا في وجه تطور التشريع الاسلامي واستمرار فعاليته

وهيمنته على المجتمع الاسلامي. وأنا أعتقد أن المذهب الظاهري لم يكتب له النجاح كما كان يؤمل ابن حزم وداود الظاهري، « لأن المنطق الظاهري » لا يتفق مع طبيعة الأشياء ولا مع طبيعة الأحداث، ولذلك لم يبق من المذاهب رائجا وسائدا ومقبولا إلا ما كان موافقا للتطور، مرنا متجاوبا مع الأحداث الجديدة. لذلك أعتقد أن ما أشار إليه السيد عبد المجيد التركي مع تقديري لبحثه في عمومه، ينبغي أن يقع فيه تعديل ومراجعة من تضخيم دور ابن حزم، فأنا أعتقد أن هذا الدور ليس ضخما وإن كان أثار زوبعة في عصره. ولكن تلك الزوبعة انتهت ولم يبق لها أي أثر، لا لأن الفقهاء في الأندلس والمغرب كانوا جامدين وغير أهل للتفكير، ولكن لأن المنطق الظاهري لا يتفق مع تطور الزمن ولا يفتح الباب في وجه استمرار الشريعة كعامل فعال باستمرار في تكييف المجتمع الاسلامي وتلبية حاجات الأمة في نطاق الشريعة الاسلامية.

وفيما يتعلق بالحديث الذي ذكره زميلنا الدكتور كارسيا كوميز، لفت نظري ما ختم به عرضه من أسفه العميق على المأساة الكبرى التي مرت بالأندلس بين المسلمين والمسيحيين، وأن هذه المأساة لا تزال تثير حزنه وحزن الكثير من الناس، ونحن نعلم أن الحياة البشرية لم تقع فيها مأساة واحدة كالتي كانت بين المغاربة والاسبان، وليست الأندلس وحدها هي التي فقدت استقلالها بدخول المرابطين والموحدين. ونجد في التاريخ الاسباني نفسه شواهد ناطقة عندما بدأ المدّ الاسباني في أوروبا نفسها، وامتدّ الحكم الاسباني مثلا إلى إيطاليا وهولندا. كانت حروب وكانت مآسي، وكان فقدُ استقلال كثير من البلدان الأوروبية بفعل التدخل الاسباني نفسه. ولم يكن الأمر بين مسلمين ونصارى، وإنما كان الأمر بين مسيحيين، كلهم على دين واحد، وكلهم ينتمون إلى ثقافة وحضارة واحدة. فالأمر إذن لم يكن خاصا بالمغاربة والاسبان، ولم يكن قاصرا على المسلمين والمسيحيين، ولكنه أمر تأتي به الظروف وتنتفض به الشعوب، ثم سرعان ما تعود إلى موطنها ويعود كل أسد إلى عرينه، سالما معافى محفوفا بالصداقة والمحبة، وذلك شأن البشر أجمعين. وها نحن نرى الآن إيرلاندا وهي بلد مسيحي، والصراع القائم فيها بين مسيحيين بروتستانت وكاثوليك، منذ سنوات طويلة، ولم تستطع الحكومة المشرفة على تلك البلاد أن تحل هذا المشكل بما يرضي الطرفين. ونرى لبنان نفسه، والطوائف التي توجد فيه مسيحية تتصارع مع بعضها، وإسلامية تتصارع مع بعضها. فهذا شي يقع في التاريخ غير ما مرة ويتجدد، ولكن هذه الانتفاضات وهذه الفترات، فترات الحقد والعنف، لا تلبث أن تعود إلى إخاء وسلام، ولا تبقى إلا الذكريات الطيبة : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾.

وفيما يخص الحديث الذي تقدم به الدكتور جمال الدين العلوي، أعجبت به كثيرا لتمكنه من موضوعه ولسلامة تعبيره عن موضوع فلسفي ومنطقي دقيق، ولكنني في الحقيقة تساءلت عن ما هي العلاقة بين موضوع الندوة المخصصة للغزالي وابن ميمون، وبين الحديث عن نظرية البرهان ونظرية العلم في فلسفة ابن رشد ؟ وكنت أود لو أضاف بعض الفقرات للربط بين هذا الموضوع والموضوع الذي اجتمعت من أجله الندوة. وفيما يخص الحديث الذي تقدم به الدكتور حاييم الزعفراني، لقد أفادنا إفادة كبيرة وقدم لنا وثائق عن علم وبينة لا يستطيع أن يتوصل إليها إلا أمثاله من المؤرخين، مؤرخي الشعب اليهودي والحضارة اليهودية. فالندوة في الحقيقة تدين له بما قدمه من معلومات مفيدة ووثائق نفيسة، وإن أكثر ما قدمه إلينا تأثيرا في نفوسنا كان هو البرقية الخاصة بموقف جلالة المرحوم محمد الخامس محرر هذه البلاد، عندما تصف تلك البرقية موقفه وتحديه للتدابير الفاشستية التي كان الاستعمار يريد أن يفرضها على بلادنا، فبرز محمد الخامس في صورة المؤمن والبطل المدافع عن كرامة الانسان، ووقف في وجه ذلك الطغيان، لا مجاملة لرعاياه اليهود ولا تزلفا لمن هم وراء هذه الحدود، ولكن اقتناعا بالمبادىء الاسلامية وبالتقاليد السامية التي عرفها المغرب والدولة العلوية الشريفة.

10. أحمد صدقي الدجاني :

من وحي ما استمعنا إليه من بحوث قيمة على مدى هذا اليوم، أطرح أسئلة وملاحظات : ما مدلول لفظ التسامح لغة واصطلاحا ؟ ومتى ظهر هذا اللفظ في تراثنا ؟ هل نجده قد شاع في فترة ما قبل الغزو الاستعماري الغربي لوطننا ؟ انطباعي أن اللفظ دخل علينا مؤخرا. وقد جاءنا مترجما من الغرب حيث برز بشكل واضح أثناء المعارك الفكرية التي حدثت هناك حول قضية التعامل بين مختلف الطوائف في المجتمع الواحد، وبخاصة حول معاملة اليهود. وإذا كانت رؤيتي صوابا فإنه لم يشع في حضارتنا، لأن المعنى الأصيل الذي ساد في هذه الحضارة هو معنى المساواة ومعنى العدل، ولأن الدين الذي قامت عليه هذه الحضارة انطلق من هذه البديهية، بديهية المساواة بين البشر، وضرورة العدل بينهم، ولا إكراه في الدين.

ملاحظتي بعد طلب التوضيح حول هذه النقطة من إخوتي المتخصصين، هي أن بعض المفكرين المحدثين اعترضوا على استخدام هذا اللفظ. وأذكر بخاصة الدكتور محمد كامل حسين، حيث أفرد له حديثا طويلا في كتابه القيم « الوادي المقدس »، واعترض عليه أيضا في محاضرته في الأمم المتحدة عن التعاون الدولي. وكانت خطة الاعتراض الجوهرية أن التسامح يفترض وجود شيء

يقتضي أن يحدث تسامح إزاءه. بينما الأمور الطبيعية هو أن تسود المساواة وأن يسود العدل. ومن هنا نرجو الوقفة أمام اللفظ. وقد اقترح الدكتور محمد كامل حسين أن نُكثر الحديث عن الثقة بين بني البشر، ونقترح أيضا أن نُكثر الحديث عن العدل بين بني البشر، ذلك لأن معاني المساواة ومعاني السلام وكل المعاني الخيرة اقترنت بمعنى العدل وضرورة تلازم هذه المعاني معه.

ملاحظتي الثانية وبإيجاز، أقولها كدارس للتاريخ ملاحظا أنه كثيرا ما نرى استشهادات تاريخية في معرض الحديث عن العدل، ولا أريد أن أقول التسامح، أو معرض الحديث عن الظلم الذي لحق بهذه الطائفة أو تلك، وأشعر في كثير من الأحيان أن هذا الحديث لا ينتبه إلى أن الظلم حين يعُمّ يعُمّ الجميع، وأن العدل حين يسود، يسود الجميع. ونظرة إلى تاريخ حضارتنا العربية الاسلامية ترينا أنه حين وقع ظلم على يهود أو نصارى من إخوتنا الذين عاشوا معنا، فإن ظلما مثله أو أكثر وقع على إخوة مسلمين كذلك. إذن الظاهرة تكون عامة ويجب الانتباه إليها، وخطأ كبير أن نأخذ هذه الاستشهادات مجردة عن العصر الذي ندرسه.

ملاحظتي الأخيرة هي أن موسى بن ميمون الذي سعدنا اليوم بأن نعرف عنه أكثر، ظهر في ظل الحضارة العربية الاسلامية وكان واحدا من أبناء هذه الحضارة، تمثل تياراتها، وأسهم في صنع بعض التيارات. وسؤالي للاخوة المتخصصين في هذا الموضوع هو : ما هي التيارات الأخرى التي ظهرت بين يهود دولتنا العربية الاسلامية في تلك الفترة وخالفت تيار ابن ميمون وأركز بخاصة على تيار القرائين، هل كانت هناك أية صلة بينه وبين ابن ميمون ؟ ومعلوم أن القرائين ظهروا بشكل واضح في مشرقنا العربي، بينما جاء ابن ميمون من مغربنا العربي. أتوجه بالسؤال، وأختم بأن ظاهرة ابن ميمون أكدت أن بالامكان الاسهام في الحضارة من قبل جميع الطوائف إخوة مترابطين ليسيروا معا في جو كله عدل وسلام وتآخ.

11. حايم الزعفراني :

أريد أن أجيب على الملاحظات التي قدمت لي، وأريد قبل ذلك أن أشكر السادة المتدخلين الذي استمعوا إلى عرضي باهتمام ورحابة صدر. سيكون جوابي مختصرا فيما يتعلق بتلكم الحقبة الغامضة من حياة اليهود بالمغرب أيام الموحدين.

إننا هنا في غموض تام، لأننا لا نتوفر على ما نحتاجه من معلومات ووثائق متعلقة باليهود. وقد ألمحت إلى الغموض الذي اكتنف الحياة في مدينة فاس وإلى إشكالية اعتناق ابن ميمون للديانة الاسلامية.

وفي غياب أية وثيقة يهودية حول هذه المسألة، فإننا لا نتوفر إلّا على وثائق ابن أبي أصيبعة و ابن القفطي، وكذلك على إشارات لبعض الكتاب الآخرين .

لهذا أجدني محتارا في الاجابة على الأسئلة، وخاصة منها أسئلة زميلي صبحي الصالح، الذي لا أستطيع أن أعطيه جوابا دقيقا، لا سيما وأن الحقبة التي أتناولها بالدراسة هي فترة ما بعد المنفى الاسباني، والتي أدرسها من خلال ما أسميه بالمحيط الثقافي اليهودي، وهو عبارة عن مجموعة من الوثائق تتعلق بالفكر القانوني، وبالشعر والأدب العامي والشعبي، وبالعلم الروحاني اليهودي. وهذا هو مرجعي الرئيسي فيما يخص الوثائق والمعلومات. ولم أطلع عليه في الأصل إلّا من منظور لغوي وأدبي، إلّا أنه سرعان ما تبين لي أن تلك الوثائق، وذلك المحيط الثقافي غنيان كذلك بالمعلومات التاريخية.

إنه من الممكن جدّاً اكتشاف حقائق أخرى، وأنا في أتمّ الاستعداد لتلقي أية إفادة، ولأستمع إلى جميع الدلائل والقرائن المتعلقة بوضعية اليهود في تلك المرحلة الغامضة، مرحلة بداية عصر الموحدين، كما أنني مستعد لتقبل أي دليل أو برهان إذا ما اقتنعت به طبعا.

وللاجابة على سؤال السيد محمد عزيز الحبابي فيما يتعلق بمقدمة كتاب أبو دُوَيب إسرائيل ويلفينسون حول ابن ميمون، فقد ورد ذكر « جريدة الشمس » في المقدمة نفسها، ولهذا التجأتُ مباشرة إلى أصل تلك المقدمة، وإلى المعلومات التي فيها. كما أخصّ بالشكر الشيخ المكي الناصري عن استحسانه وأؤكد له موضوعيتي في جميع الدراسات التي أُنجزها حول التاريخ والفكر اليهوديين بالمغرب، وبالغرب الاسلامي خاصة. وإنني لمسرور باهتمام بعض الطلبة المغاربة المسلمين بهذه القضايا، كما أنني أبذل ما في وسعي لمساعدتهم، علما مني بأنهم مقتنعون بإسهام فكر وتاريخ اليهود المغاربة في التعريف بالفكر والتاريخ المغربيين.

12. عباس الجراري :

سأعقب على ملاحظتين وردتا في تدخل زميلي الكريم الأستاذ ابراهيم الكتاني. الملاحظة الأولى حول الجانب الشيعي في فكر المهدي بن تومرت. إن هذا الجانب الشيعي لم يظهر في فكر المهدي سواء منه الفقهي أو العقدي. وإنما ظهر هذا الجانب في فكره السياسي، إذ توسّل بالامامة والمهدوية والعصمة كما هو معروف للدعوة لنفسه والاقرار بشرعيته وتثبيت حكمه. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالمنصور وكونه كان يريد أن يتخلى عن مذهب المهدي. هناك أدلة كثيرة تساعدنا على أن نذهب في هذا الاتجاه. فنحن نعرف أن يعقوب المنصور كان قد ألف لجنة من العلماء لتأليف كتاب يعوض به كتاب المهدي، ونعرف كذلك من أقواله الشيء الكثير، فمرة قال في أحد مجالسه لبعض شيوخ العلم، وقد ورد ذكر الامام، قال : « إشهد لي بين يدي الله ورسوله أني لا أقول بالامام ». ولكن المنصور لم يكن يستطيع لأسباب كثيرة ربما من بينها انشغاله بالفتوح في الأندلس، أن يعلن هذا التخلي عن المذهب ولهذا ما كاد يصل خلفه المأمون حتى صرّح بهذا التخلي.

13. إميليو كارسيا كوميز :

أود أن أشكر جميع الزملاء المحترمين الذين تقدموا بملاحظاتهم على كلمتي المتواضعة. إن ما قاله صديقي الشيخ المكي الناصري كان في منتهى النبل بحيث كانت كلماته متناسقة، ولها وقع جميل، إلّا أنني أريد أن أقول له إنني لم أتكلم عن « الكارثة » في مقال محدّد، لقد قلت فقط كارثة، أي واحدة من كثير من الكوارث.

حقا لقد كان افتراق الجنسين باسبانيا كارثة، أجل، إن لي غيرة وطنية ولكنني أكن للعرب حبّاً لم أخفه طوال حياتي.

وبالنسبة لصديقي عباس الجراري فإنني أعتذر إن كنت جرحت عاطفته الوطنية، ولكنّ موضوعي لم يكن هو « الشعر بالمغرب »، وإنما هو « الشعر بالأندلس ». وأستطيع أن أعترف

مع السيد الجراري بأن الشعر بالمغرب عرف ازدهارا كبيرا في عهد المرابطين، بينما عرف الشعر في الأندلس في العهد نفسه انحطاطا كبيرا. فبعد عهد ملوك الطوائف اللامع، كانت هناك حقبة غموض. وللسيد الجراري كامل الحق في الدفاع عن يوسف بن تاشفين، ولي كذلك كامل الحق في أن أُناصر ملك اشبيلية العظيم، المعتمد ابن عباد.

ومن جهة أخرى، أؤكد لكم أنه في جميع المجادلات التي تثار عن المرابطين ، كنت دائما أدافع عن يوسف بن تاشفين الذي يشهد له التاريخ بعظمة قدره. وكلما زرت مرّاكش، أزور قبره بخشوع وإجلال.

وفيما يخص الجملة التي نَطقتُ بها هذا الصباح « لا أعلم ولكنهم يريدون الخبز »، فإنني لم أوضّحها بدقّة لأنني توخيت الاختصار. لكن السيد الجراري أدرك بسرعة أنها من نصوص الشقندي في مؤلفه « رسالة الأندلس ». هذه هي الحقيقة. والسيد الجراري يستطيع كذلك أن يتذكر قصة أخرى تتعلق بنفس الموضوع : لما دخل يوسف بن تاشفين المغرب، بعث له المعتمد رسالة مكتوبة بطريقة عصره، ذكر فيها أبيات ابن زيدون المعروفة في قصيدته « النونية » المشهورة. من بين تلك الأبيات الشعرية توجد الأبيات التي يقولها ابن زيدون في « ولّادة ». وقد أرسلها المعتمد إلى يوسف بن تاشفين وفيها : « حينما كنت معكم، وفي رفقتكم، كنت أشعر أن الليالي الحالكة صارت بيضاء، لكن منذ غيابكم صارت الأيام البيضاء مظلمة ». وسألوا في الديوان، هل فَهِم الأمير ما يعنيه محتوى الرسالة ؟ فأجاب : « لا ، لم أفهم، ولكنني أظن أنه يطلب مني خَدَما من السّود والبيض ». هذا لا معنى له، إذ لاحرج في أن يجهل يوسف بن تاشفين اللغة العربية، أو على الأقل روائعها ودقائقها، فأنا لا آخذ عليه أي مأخذ في هذه المسألة.

المناقشة العامة

الخميس 28 نونبر 1985

14. الحاج محمد باحنيني، مدير الجلسات :

قبل الشروع في المناقشة بفرعيها : مناقشة عروض جلسة الصباح، ومناقشة عروض هذا

المساء، يطيب لي أن أنهي إلى علم السادة الزملاء الأعزاء، أن جلسة الصباح غداً سيدير أعمالها فضيلة السيد صبحي الصالح. وستبتدأ الجلسة في الساعة التاسعة. والآن سندخل في المناقشة، وأول الراغبين فيها هو الأخ الزميل السيد عبد الهادي بو طالب، فليتفضل.

15. عبد الهادي بو طالب :

صباح هذا اليوم استمعنا ضمن البحوث القيمة إلى محاولة جادة تقدم بها زميلنا الدكتور فاروق النبهان لضبط مفهوم الحكمة عند الغزالي. ومما لا شك فيه أن تحديد المصطلحات يساعد عادة على احتواء محاور الندوة سواء المحور العام أو المحاور الفرعية التي من بينها محور خاص تحت عنوان « إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة عند الغزالي »، فكان من المفيد أن نُعَرّف مفهوم الحكمة عند الغزالي تمهيدا لذلك. وإني إذ أشيد بالبحث القيّم الذي قدمه لنا السيد فاروق النبهان، أود أن أتوقف عند هذا البحث باختصار لأناقشه حرصا مني على إغنائه بما يمكن أن أسميه بعض التساؤلات التي يمكن أن نجد الجواب عنها مجتمعين من خلال الآراء التي تَطرح، سواء بتأييد مضمون البحث أو لسد بعض الثغرات فيه. لقد ذكر الأخ الزميل أن الحكمة عند الغزالي أعم من معنى الاعتدال، ثم زاد فعرَّفها عند الغزالي بأنها « حالة نفسية » أو « حالة في النفس ». ولكي يدلل على هذا المفهوم عند الغزالي، قارنه بمفهوم الأخلاق عنده، فاعتبر أن الأخلاق عنده ليست حالة للنفس، بل هي هيئة راسخة في النفس تصدر الأفعال عنها بيسر وبدون تكلف. هكذا إذن نجد، حسب الظاهر، أن للأخلاق مكانة أقوى من مكانة الحكمة عند الغزالي بحكم أن الأولى في عالم المتغيرات، وبأن الثانية في عالم الثوابت. إن تتبعنا لما كتبه الغزالي عن الحكمة لا يفضي بنا في نظري — وإلى أن يتأكد العكس — إلى ما يؤكد هذه التفرقة الحاسمة بين الحكمة والأخلاق عند الغزالي. إن الغزالي لم يرسم حدودا فاصلة بين الحكمة أو الفلسفة، وبين الأخلاق. إن الغزالي فعلا قد استبعد من الفلسفة عشرين مسألة اعتبرها أنها تشكل تهافت الفلاسفة، فجردها من الفلسفة ولكنه صبّ ما عداها في مصبّ الحكمة. فالحكمة عنده هي الفلسفة الملتزمة الخاضعة لميزان الشرع، وهي في الواقع كذلك. إن صاحبنا أعطانا فكرة واضحة عن الموازين المعتمدة للمعرفة، وعن كيفية استخدامها في طلب هذه المعرفة. ففي كتابه « القسطاس المستقيم » يقول بالحرف الواحد : « إن من معه القسطاس معه الحكمة التي من أوتيها لم يؤت خيرا واحداً، بل أوتي خيرا كثيرا لا نهاية له ». إنه بذلك يجعل الحكمة قمة المعرفة، ولا يعقل أن تكون قمة المعرفة مجرد حالة نفسية عابرة.

أما الأخلاق فقد اهتم بها الغزالي ولكنه أخضعها للدين، لا يحكم عليها بقبح ولا بحسن إلا بهذا المعيار، إذ مردُّها عنده إلى الشرع لا إلى العقل. بينما نجد أن الدكتور النبهان ينسب إلى الغزالي أنه يخضعها : للعقل والشرع معا. وفي نظري أنه لا يمكن أن تكون هيئة راسخة وثابتة وهي تخضع للعقل والشرع معا. فقد يرسخ في النفوس من الانحرافات ما لا يقره لا عقل ولا شرع. والدكتور النبهان حين يعتمد التفرقة عند الغزالي بمعيار حالة النفس التي هي خاصية الحكمة، وحالة الهيئة الراسخة التي هي خاصية الأخلاق لا يلبث أن يضيف في غضون بحثه أن من أوتي الحكمة يصبح بتلك الحالة النفسية، أي العابرة، قادرا على التمييز السليم والادراك الناضج. بل إن الحالة النفسية كما يقول، تصبح قوة ذاتية تنتج عنها الحكمة. والسؤال الذي أضعه هو : هل الحكمة هي الحالة النفسية العابرة ؟ أم الحكمة هي القوة الذاتية التي تنتج عنها ؟ لقد كنت أودُّ أن أقرأ التعبير هكذا : إن القوة الذاتية تنتج عن الحكمة، إذ بعصمة الحكمة يتحصن المرء ضد نفسه ونزواتها. إنها هي ما سماه هو نفسه بقوة ضبط المواقف والسلوك والغرائز.. وهذا الضبط يبدو أكثر التصاقا بالهيئة الراسخة منه بالحالة النفسية العابرة.

إن الحكمة كما استعملها الغزالي، وهو المتضلع في شؤون اللغة العربية وأصولها ــ وأكبر أصول اللغة العربية وأسماها القرآن الكريم ــ مرتبطة في اللغة العربية بكلمتين : كلمة الحكم وكلمة الاحكام. فالحكمة حكم نافذ ثابت يقيني يصل به الانسان إلى الاثقان. مُثقن لأنه لا يمكن أن يتطرق إليه التغيير والتبديل. ومن هنا فإن داود الذي أعطاه الله الخلافة في الأرض والحكم في الأرض ليحكم بين الناس بالحق ولا يتبع الهوى، آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب.

ولا يمكن للغزالي ــ وهو يدرك هذه المفاهيم ــ أن يعتبر أن الحكمة مجرد حالة نفسية عابرة في مقابل الهيئة الراسخة المستمرة التي هي الأخلاق.

يبقى مع ذلك أن هذه المصطلحات التي تستعمل في سياقات مختلفة، وعلى ألسنة غير متفقة على مضامينها، يصعب إقامة حدود فاصلة بينها، أعني حدودا مفرِّقة. وإن كان ولا بد من الحدود، فلن تكون الحدود إلا مفتوحة لا تفرق كلًا ولا تجمع كلًا. حدود مهمتها رسم معالم التمايز لا أقل ولا أكثر. إننا نعلم أن الفلسفة والأخلاق وحتى الحكمة تلتقي في أكثر من مجال. وحتى الشريعة عند من يراها « الميزان الأكبر » ــ والغزالي من بين هذا الصنف ــ تلتقي في

أكثر من مجال مع الفلسفة والحكمة ومع الأخلاق، وذلك ما يعقّد رسم الحدود بين هذه المفاهيم عن طريق تعريفٍ أو مفهوم حاسم.

وحتى الدكتور النبهان عند تعريفه للحكمة في بداية عرضه اعتبرها المعيار الأخلاقي الذي يضبط السلوك، وهو هنا يمزج بين الأخلاق والحكمة.

وأخيرا فإن من الفضل الكبير للدكتور النبهان، أنه اخترق حجاب تحديد معنى الكلمة في محاولة علمية جادة ينبغي مواصلة إغناءها ببحوث ودراسات لا تقلّ جدّية، إذ من الطبيعي أننا لا ننتظر أن نرسو بصفة نهائية على شاطىء هذه البحوث وأن نعبر عن استنتاجات نهائية ما دامت متصلة بالانسان، ذلك المجهول ولكن أيضا ذلك المتغير.

16. أحمد شحلان :

أضيف كلمة قصيرة فيما يتعلق ببعض مصادر تاريخ اليهود بالمغرب. سواء المصادر العربية اللسان أو الكتابات العبرية.

تعرض الأستاذ الدكتور عبد الهادي التازي إلى حياة ابن ميمون في فاس، وذكر أن من اللازم مراجعة المصادر المعروفة لتحقيق وتصحيح ما جاء فيها بما جد من وثائق وأبحاث. واذا كان هذا ضروريا فيما يتعلق بمصادر التاريخ العربية، فإن من أوجب الواجبات، عندما يتعلق الأمر بتاريخ يهود المغرب. فتاريخ اليهود لا يمكن أن يكون تاما ومطابقا للأحداث إلا عندما يكتب اعتمادا على مصدرين مختلفين : المصدر الأول، كتب التاريخ المغربية المعروفة عندنا. والمصدر الثاني، كتابات اليهود المغاربة انفسهم. ولا يمكن أن نفصل أحد المصدرين عن الآخر. وذلك أن المصادر اليهودية عندما كان تتناول حدثا معينا من تاريخ المغرب، فإنها كانت تتناوله في سياق معين وسرد معين، وكان لاختيار السياق والنصوص اثره السيء الذي لم يكن يحمد عندما يكون الأمر تاريخا للعلاقات بين المجموعتين المتساكنتين. كما أن استعمال هذين المصدرين معا بتجرد، سيكون كاف وحده للرد على الكتابات التاريخية الأجنبية التي كلفت نفسها مؤونة التأريخ ليهود المغرب. وكانت تهدف من كتاباتها توسيع الهوة بين سكان البلد الواحد، ليستفيد من سخر اقلامها مما قد يحدث ويجِدُّ من حال.

واذكر بهذه المناسبة أن هناك وثائق أخرى ضرورية، يمكن لها أن توضح كثيرا من المواقف في تاريخ المغرب. وقد أشار الأستاذ الزعفراني إلى بعض منها. واعني بذلك : الفتاوي وكثير من مقدمات الكتب الشعرية التي ألفها اليهود في القرن 17 ــ 19.

ماهي أهمية هذه الوثائق ؟ أهميتها أنها تتناول بعض الأمور التي كانت تعتبر بسيطة في نظر المؤرخ المعاصر لها. فلم يأت لها ذكر في المؤلفات التاريخية التي تنتمي إلى تلك الفترات. غير أن المؤرخ المعاصر عندما يضعها في سياق التاريخ المغربي العام، فإنه ولاشك واجد فيها مصدرا جديدا لتاريخ المغرب بصفة عامة، وتاريخ يهود هذا الوطن بصفة خاصة. خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

17. عباس الجراري :

لي تعقيب يتعلق بقضية الاحراق الواردة في البحث القيم الذي عرضه الزميل أبو بكر القادري في جلسة صباح اليوم. إن قضية إحراق كتاب الاحياء قضية كبيرة وشائكة، وليس من السهل البتّ فيها بحكم نهائي قاطع لسبب بسيط هو ارتباطها بالفكر وحريته ومدى هذه الحرية وحدودها وما يكتنفها من ظروف وملابسات سواء بالنسبة للمؤلف أيّ مؤلف، أو بالنسبة للمتلقي أيّاً كان. نحن نعرف أن العلماء المسلمين الذين عارضوا الغزالي أخذوا عليه أمورا أهمها اثنان : أولا، اعتماده في كتاب الاحياء على كثير من الأحاديث الموضوعة. ثانيا، تضمينه كتاب الاحياء غير قليل من المواد التي اعتبروها فاسدة. وهذا ما نجده عند ابن الجوزي والطرطوشي وابن تيمية. وذكر الزميل الكريم أن السبكي دافع عن الغزالي، هذا صحيح، ولكن إلى حد، لأنه أخذ عليه الجانب المتعلق بالحديث. ويكفي أن نعرف أنه خصص فصلا في ترجمة الغزالي للأحاديث التي وردت في الاحياء ولم يجد لها سندا، وذلك في كتابه « الطبقات ». وقد أحسن التعليل والتعبير زميلنا السيد عبد الرحمن الفاسي حين تحدث عن غيرة مثل هؤلاء العلماء على الاسلام من أن تدخله أفكار غريبة.

أما بالنسبة للغرب الاسلامي فقد ساق الزميل الكريم السيد القادري خبر جمع نسخ الاحياء وإحراقها علناً. وأودّ أن ننظر إلى هذا الخبر بشيء من الحذر والحيطة لأننا لا نجده إلا عند

المراكشي في كتابه « المعجب ». ولسنا نستبعد أن يكون هذا المؤرخ في ذلك متحاملا أو مبالغا، خاصة وهو يذهب إلى أن الناس كانوا يؤدون الأيمان المغلظة أن الكتاب ليس عندهم. ولسنا نستبعد كذلك أن يوجد موقف مضاد من الاحياء أو تجاه الاحياء في العهد المرابطي الذي سبق أن ذكرت في مناقشتي أمس أن فقهاءه لم يكونوا راضين عن الموقف الذي كان للغزالي من علم الفروع، دون أن أتحدث عن الجانب المعرفي الباطني الذي يطغى على كتاب الاحياء، والذي لا شك أن المرابطين كانوا في غنى عنه أو كان علماؤهم يرون أنهم في غنى عنه، وهم يسعون إلى ثورة إسلامية تصحيحية تسعى إلى تثبيت العقيدة في النفوس على شكل مبسط واضح. ومع أن القضية أثيرت أول الأمر في الأندلس على يد القاضي ابن حمدين، فإنه قد وجد علماء مغاربة من المتصوفة ساندوا كتاب الاحياء وانتصروا له. وتذكر الأخبار أن الكتاب كان بين أيديهم وغيرهم من الطلبة والعلماء في أسفار كثيرة يتداولونها. ومن هؤلاء أبو الفضل ابن النحوي وابن حرزهم. هذه حقائق تحثّ، لا شكّ، على أخذ رواية الاحراق بشيء من الحذر والحيطة.

18. محمد عزيز الحبابي :

سأبدأ بذيل وتكملة على كلمة « حكمة »، كما جاءت عند الأستاذ عبد الهادي بوطالب. أظن أن التعبير بـ « حكمة » عند الغزالي غير وارد. يجب أن نقول « الحِكْمات » عند الغزالي لكي لا يختلط مع « حِكَمْ » التي هي المواعظ. والحكم في هذا المعنى. قلت الحكمات لأنها كلما تعددت كتب الغزالي تعددت مفاهيم الحكمة ومفهوم القلب إلى غير ذلك. هناك مصطلحات تتعدد معانيها بتعدد الكتب بل في داخل كل كتاب، لذلك فمن التحري إذا أردنا الدقة والوضوح أن نقول في أي كتاب وفي أي نطاق ورد المفهوم، وإلا سنبقى في الفوضى المفهومية. فعندما نرى الغزالي بجُبَّة الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة » أو « مقاصد الفلاسفة »، نجد الحكمة بمعناها الفلسفي كما يفهمه، وكما انتقده ابن رشد وغيره. ولكن حينما يرتدي الجلباب والسلهام ويقوم في « إحياء علوم الدين » بالموعظة والارشاد والأخلاق فإنه يعطيه مفهوما آخر مغايرا، فإذاك يصبح الأمر شيئا آخر.

وأريد أن أعود إلى ما قاله الأستاذ عباس الجراري في الاحراق، قد تكون مصيبة ضد الثقافة إحراق كتاب، ولكن ربما كانت فرصة العمر في تاريخ الفكر بشمال افريقيا والأندلس، أنهم أوقفوا الغزالي لأسباب مختلفة، أولها الفكر الاتكالي عند الغزالي، ونحن حينئذ في حرب صليبية عنيفة،

فالقدس احتلت من جهة، والاسلام في خطر بالشاطئين اللذين يتنفس بهما المغرب : الأطلنطيكي والمتوسط. فإذن، في الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تتحالف وتحالف بين الأمراء ليبعثوا بالصليبيين إلى المشرق وليقوموا بهجومات في الأندلس وهنا، يقول هو : « علينا بالسلامة في الهزيمة من المخاطرة »، ونسب هذا إلى النبي وقال إنه حديث نبوي ! وسآتيكم باللفظ كما هو بعد هذا.

من جهة أخرى إن المثقف أو الفقيه عندنا لا يصبح ذا جاه واحترام وتقدير إلا عندما يكون يحفظ أكثر ما يكون من الأحاديث النبوية، بسندها وعنعنتها ورجالها وغير ذلك. ونحن من أتباع الامام مالك بن أنس وهو من أكابر المحدثين، ويأتي كتاب الغزالي مليء بالموضوع من الأحاديث، مليء بالمكذوب بل بالخرافة.

إن ما ينسب إلى الغزالي من كتب ــ وهي كثيرة ونتفاخر أحيانا بكثرتها ــ ولحسن الحظ فإن الكثير منها قد تحقق لدينا اليوم أنها مزورة عليه لأن فيها كثيرا من الخرافات ومن الأشياء التي تجعله دائما في تناقض. من ذلك كتاب « مشكاة الأنوار » الذي ثبت أنه مزور. أما الفقهاء الذين ردوا عليه، فقد انتقدهم شر انتقاد، فردوا له كفا بكف ولطمة بلطمة. عاملوه أولًا بإحسان ولكنه كان متجبرا في نقده، فكانت النتيجة أن اجتمعوا وتآمروا في قرطبة مع القاضي ليعاقبوه، وهو شيء طبيعي. والذين انتقدوه لم يكونوا أقل منه بل كانوا أيضا حُجَجاً للاسلام كابن القيم وابن تيمية والسبكي وأستاذه إمام الحرمين الجويني، وغيرهم كثير. ولا شك أن إحراق الكتب مسّ بالثقافة، لكن تعلّق المغاربة بالحديث وتقديرهم له جعلهم بالغيرة يندفعون تلك الاندفاعة. وكما لاحظت أمس، فالشيء الغريب هو أن كل المفكرين الكبار في تاريخنا أتوا بعد موت الغزالي، في حين أن المشرق يمكن أن يعتبر عام 1111 أي سنة موت الغزالي هو نهاية النهاية بالنسبة للتفكير الفلسفي في دار السنّة. وهنا نتساءل : كيف أن هذا الرجل الذي كان موسوعيا وعبقريا يجهل علم مصطلح الحديث ؟. هذه نقطة يجب أن نفهمها.

وصل إلى المغرب كتاب « إحياء علوم الدين » وكاتبه لو كان كاتبا غير حجة الاسلام لما لفت إليه الأنظار. ولكن الأمر يتعلق بالغزالي، فقد قاوموه تخوفا، في الوقت الذي وقع فيه تبديل الدولة وجاء ابن تومرت.

أريد أن أقول للأستاذ أجيدجو إن ما جاء في بحثه يحتوي على أغلاط في الأسماء التي ذكرها كجمال الدين الأفغاني وابن عربي، فبدلا من أن يقول محيي الدين ابن عربي ذكر اسما آخر. أما المؤلف الذي خص ابن رشد بكتاب فقد سمي جول رونارد واسمه الحقيقي هو إرنست رونان كما هو معروف.

19. صبحي الصالح :

عودة إلى مفهوم الحكمة، ولكن من زاوية أرجو أن تكون جديدة، خلاصتها أن الزملاء الذين تكلموا اليوم على الحكمة عند الغزالي ودُّوا لو يحصرون زاويتها بالدرجة الأولى في الفيض الروحي وفي المعنى الخلقي إلى درجة رأى أحد الزملاء معها أن ابن رشد مثلا، يستعمل كلمة الحكمة دائما بمعنى الفلسفة، ويستنتجون من مجرد الكتاب المشهور بعنوانه الذي كان في حقيقته مستقًى إلى حد كبير من موقف ابن رشد نفسه من كتاب « تهافت الفلاسفة » إذ جاء بتهافت التهافت. ولكنه مع ذلك لم يستطع وهو يرد على الغزالي أن يتخلص من تأثير عباراته فنقلها نقلا كاملا مرة مع الشرع مؤكدا في ضوء المنطق الشرعي أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات، ومرة من طريق العقل، لأن العقل هو الذي يلجأ فيه إلى القياس من طريق البرهان. ولذلك نجد ما يؤكد أن التساوي يكاد يكون مطلقا أحيانا في مواطن يتكلم فيها كل من الغزالي وابن رشد كلاما واحدا ويصدران عن منطق واحد ويكادان يأتيان بتعريف واحد للمسألة المعينة عندما يتأتى النظر إليها من خلال زاوية معينة. فمثلا، في كتاب ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة » يرى نصا أن الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء، ثم يضيف قائلا : إن بناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أن الموجودات صدرت عن علم وحكمة. مثل هذا الكلام يكاد يكون حرفيا عند الغزالي لكن لا في كتاب « إحياء علوم الدين »، فإنه كتاب مواعظ، وإنما في كتابه « معيار العلم »، مع أنه في المنطق محك النظر، وكذلك في « فصل المقال »، لأنه هناك يتكلم في سياق توفيقي لا تلفيقي بين قضيتين تتكاملان وليستا تتصادمان ولا تتصارعان.

من هنا نرى أن الغزالي مثلا في « ميزان العمل » يقول « من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال ». وهذا الكتاب أي « ميزان العمل » يحدد

أسلوب التصرف، ففيه المنحى التربوي والنفسي والخلقي، ولكن فيه أيضا المنحى الآخر العقلي الموازِ بطريقة المعيار بين ما يعمل وما لا يعمل أو ما لا ينبغي أن يعمل من طريق بعض المقاييس والمعايير والقيم التي تجعل من الغزالي رجل تجربة دينية كاملة قبل أن يكون مُنظرا للعلوم. بينما نجد في « المنقذ من الضلال » — وهو أمر مستغرب لأننا كنا نتوقع في المنقذ من الضلال أن نجد صاحبنا يحاول النجاة والسلامة بنفسه وروحه ويتكلم كلام المتصوفة الذين أحبَّ لغتهم، لغة الحب — يقول صراحة كلاماً لا يفيد إلا أن الحكمة تلتقي مع الشريعة وأن الشريعة تلتقي مع الحكمة. إذ يصرح قائلا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ وظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف منه المعلوم إنكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم.

أكتفي بهذا لأستنتج منه أن التعبير المغالي المبالغ في قضية الفيض الروحي عند الغزالي كلمة جاءنا بها نفر من المستشرقين عندما أرادوا أن يبرزوا ويضعفوا الجانب الروحي على حساب الجانب العقلي والاستنتاجي والاستقرائي في الاسلام، مع أن الغزالي كان في القمة على الأقل بمحاولة التوفيق والموازنة بين الحكمة والشريعة، إن لم يكن بالكلام الفلسفي التجريدي فبمحاولات التطبيق العملي الذي كان في نفسيته كما كان في عقليته واضحا كل الوضوح.

20. أبو بكر القادري :

يتعلق تدخلي أولا بما جاء في كلمة أخينا الأستاذ عبد الرحمن الفاسي حول ما لاحظه من التناقض الوارد في كتب الغزالي وفيما كتبه الغزالي. أعتبر أن التناقضات التي تظهر في بعض ما كتبه حجة الاسلام الغزالي ربما ترجع إلى التطورات التي صارت عليها حياته. فالغزالي عاش فترات متعاقبة وكانت تعتريه كثير من الاشكالات، وفي ذلك الوقت ربما كان يخطط لبعض القضايا وبعض المشاكل التي تعرض له، ولذلك نتصور أن هناك تناقضا فيما كتب ولكنه في الواقع تطور في حياة وفي فكر الغزالي.

النقطة الثانية وهي كذلك فيما قاله الأخ عبد الرحمن الفاسي، بأن الغزالي حينما يتحدث في بعض الأحيان يقول : إنني أتوقف ولا أتكلم. والواقع أن هذا الموقف يدل دلالة قطعية على أن الغزالي إن أخذ بمذهب الصوفية ودخل فيه وتعرف عليه فإنه لم يرد أن يتبع أولئك الذين شطحوا

كثيرا أمثال الحلاج وغيره، فصاروا ينطقون بما لا يعرفه الناس، بل إنه لجم نفسه مثل ما فعل غيره من أقطاب الصوفية الحقيقيين الذين كانوا لا ينطقون إلا بما يفهمه الناس عنهم.

وجوابا على ما لاحظه الأستاذ السيد عباس الجراري فيما يتعلق بقضية إحراق إحياء الغزالي ، أقول : إن قضية إحراق كتاب الغزالي وإن لم أؤيدها التأييد الكامل، ولكن يظهر لي أنها حالة واقعة بالفعل، لا لأن صاحب المعجب وحده هو الذي أتى بها ولكن لأن العرض الذي تقدم به صاحب المعجب أو غيره يحكي حكايات، ويقول إن كتاب أمير المؤمنين علي بن يوسف ابن تاشفين عندما وصل إلى فاس جمعوا الناس وطلبوا منهم أن يحلفوا على أن كتاب الاحياء ليس عندهم يقول « ابن حرزهم » إنه ذهب الى أبي الفضل يستفتيه في تلك الأيمان فأفتاني بأنها لا تلزم، وكانت إلى جنبه أسفار من الاحياء وقال لي : هاته الأسفار من كتاب الاحياء وددت أني لم أنظر في عمري سواها. هذا يدل على أنه كان هناك حوار وكانت مناقشة وكان المؤيدون لكتاب الاحياء وكان المخالفون له، وعلى أن الحالة كانت واقعة.

ثانيا : فيما يتعلق بالدكتور عزيز الحبابي، لقد استغربت من تعليقه على موضوع إحراق كتاب الاحياء، حيث إنه في الوقت الذي يعترض على كتب الغزالي وفي الوقت الذي يعترض على أفكاره، وفي الوقت الذي يسم الغزالي بضيق الفكر يقول : إن ذاك الاحراق ربما كان فيه خير. فكيف يؤيد الأستاذ الحبابي إحراق الكتاب ويرتاح له، مع أنه، أي الحبابي، من أنصار حرية الأفكار. إن منطق حرية الأفكار لا يستسيغ هذا التعبير الذي يأتي به الأخ عزيز الحبابي. لقد قال بأن هناك بعض الكتب مزورة على الامام الغزالي. وليته زودنا بدراسة وافية عن هذه الكتب التي زورت على الغزالي والكتب التي لم تزور عليه.

أما فيما يتعلق بالأحاديث الموضوعة، فالواقع أنني أشرت في كلمتي إلى أن الامام ابن القيّم والامام ابن تيمية وغيرهما كلهم اعترضوا على الأحاديث التي وردت في كتاب الاحياء. وكلهم قالوا إن حجة الاسلام الغزالي لم يكن متضلعا في الحديث، كما أنهم قالوا عندما درسوه إنه لم يكن متضلعا في العربية أي في النحو، وإنما كان يكتب بالسليقة. وهذا لا يخدش في كتب الغزالي. ثم إن الغزالي بقي طوال تسعة قرون والكل في العالم الاسلامي يخاطبه بحجة الاسلام. فهل كان حجة الاسلام واعتبره الجميع حجة للاسلام لأنه أتى بأشياء كلها مرفوضة وغير مقبولة،هذا شيء لا أستسيغه.

في موضوع أخير وهو موضوع الحكمة، فإن تعليق الأخ عبد الهادي بو طالب كان في منتهى ما يكون من الحكمة أيضا، ولكن لي تعقيبا بسيطا تتميما لما أتى به، وهو أنه ورد في القرآن الكريم : ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة ﴾ فماذا كان يعلم رسول الله ؟ كان يعلم الكتاب، وكان يعلم الحكمة. وقال بعض المفسرين : إن الحكمة هي الأحاديث النبوية التي وردت عن رسول الله. ويمكن أن نقول إن الحكمة هي كل ما ينطق به اللسان من حُكم صحيح سليم لا يخالف الشرع الذي جاء من الحق سبحانه وتعالى.

21. محمد علال سيناصر :

ملاحظتي الأولى تهم النمط المنهجي المتبع في غالب الأحيان عند الغزالي حينما يتناول بطريقة منهجية ومنتظمة مشكلة مّا. لأنه حينما يتعلق الأمر بكاتب خصب التفكير مثل الغزالي، فمن البديهي أنه لا يطبق دائما منهجية صارمة في كتاباته، ولا يحلّل دائما المسائل التي تستحق التحليل الدقيق. وأظن أن تكوين منهجيته في التحليل ــ وهذا مجرد افتراض قد لا يصحّ ــ مكّنه في وقت قصير من استيعاب مجموعة مؤلفات ابن سينا.

إن الغزالي يعدّ من عظماء المفكرين المسلمين، بل إنه وابن رشد يأتيان في الطليعة لأنهما متمكنان من المنهجية الفقهية، الشيء الذي مكنهما من إدخال الدقّة في التحليل الفلسفي، وهو ما كان مجهولا عند المفكرين الاغريق، إذا ما استثنينا المفكرَيْن الكبيرَيْن أفلاطون وأرسطو.

إن إدخال المشكلات في قالب موضوعي أصبح أمرا متطورا عند الغزالي، وبالضبط في مسألة السببية، و بطريقة لا نجد لها مثيلا قبله، لأننا نعرف ما كان يُدرس عن السببية قبله : النظرية الأرسطوطاليسية التي كان يرفضها، والمفارقات الرواقية أو الشكية حول مسألة السببية. فحينما طور إشكاليته، طورها بوضع نظريتين تعدان بمثابة تحدٍّ، وتعطيان الدليل على دحض النظرية للذين يخالفونه. إن هذا التحدي مهم جدّا. فهو يقول أن ليس هناك ترابط بين المعلول والعلة. ماذا يعني ذلك ؟ معناه أن العلل والمعلولات ظواهر وأشياء منفصلة عن بعضها تماما، ولكي نستطيع الربط بينها يجب أن نستغني عن مبدأ التفسير المبتذل، ونستعمل البرهان العلمي.

والقضية الثانية ترمي إلى تهذيب الأولى التي تعد سلبية. فهي تقول : « كونك قريب من شيء، لا يعني أنك مثله ». وهذا أصل فكرة خصبة هي فكرة مبدأ تعدد الأسباب. وبعبارة أخرى، فحينما تكون السببيّة، فإن الأمور لاتكون بسيطة، بل إنها عظيمة القدر.

ملاحظتي الثانية تهم مسألة ما نسميه نقل الفكر العربي إلى اللاتينية، أو نقل الفكر الاغريقي إلى العرب.

لا أريد أن أفصل في هذا الموضوع الذي يعتبر من المسائل الأكثر تعقيدا في العلاقات الثقافية بين الأمم. لكنني أريد أن أسجل بأن القسم الأخير من عرض السيد فؤاد سزكين كان مهمّا لأنه أثار الانتباه إلى أن مسألة النقل ليست فقط مسألة نصوص، بل إن النقل فيه أيضا ظواهر التزوير والغشّ، وفيه الأغلاط الموضوعية والناتجة عن حسن نية. نعلم أنه قبل اكتشاف عدد من فصول مؤلَّف « ديوفونت » في الرياضيات، كنا جميعا، مستشرقين وغير مستشرقين ومؤرخي العلوم، نقول إن الجَبْر العربي ليس إلا ترجمة لجبر « ديوفونت »، لأن ذلك كان محتملا. وفي غياب أي دليل فإن ذلك الاحتمال قد أصبح أمرا مقبولا. ولقد استطعنا دحض هذا الأمر حينما عثرنا على نص عربي لديوفونت يبيّن أن ما أنتجه لا يمتّ بصلة إلى ما ابتكره به الخوارزمي، وأدخله في ميدان العلم.

ومن هنا أنتقلُ إلى مسألة النقل في شكله الكلاسيكي، كما طرحته الآنسة دَالفيرني. وأريد أن أطرح أسئلتي مع ربط ما أريد أن أقوله بما قلته آنفا. فإذا كانت ظواهر النقل الأخرى ــ ومنها سوسيولوجية تاريخية للأوساط الثقافية ــ تعطينا فكرة متكاملة ، فإنها لا تستطيع أن تساعد على فهم عدد من الظواهر. لقد لاحظت الآنسة دالفيرني بأن « رامون مارتي » قد تعرف على الغزالي منذ أواسط القرن الثالث عشر. ودون أن ندخل في التفاصيل، فنحن نعلم أنه منذ أوائل القرن الرابع عشر، تكون في أوروبا تيار مهم شمل الغزالي.

إنكم تعلمون البيت الشعري الذي يقول فيه أحد شعراء العصر الوسيطي « بقدر ما يكون كلامنا كثيرا، تكون تناقضاتنا كثيرة أيضا ». وأنا أتساءل من هو المفكر الذي يستطيع القول بأنه كلما فكر، كان فكره حكيما صائبا ؟ لا أحد يستطيع ذلك. ويمكننا أن نجد أشياء غريبة عند ديكارت وسبينوزا وإنشتاين. فهذا الأخير ــ كما تعلمون ــ كان يرفض نظرية

« الكوانطا »، بينما كانت مشروحة ومبينة، وتحامل عليها لسبب غير مفهوم بينما هو الذي مهد لها الطريق. هذا شيء لا يتقبله العقل. وحين نتكلم بصفة عامة عن أنشطين فإننا لا نذكر مثل هذه الأمور، بل نتكلم عن الأشياء ذات القيمة الحقيقية والتي يمكن إعادة استعمالها وتوظيفها لأنها لا تزال خصبة.

وأعود إلى سؤالي المتعلق بعرض الآنسة دالفيرني : فإذا كان رامون مارتي قد أستعمل الغزالي لتدعيم أو لتثبيت مختلف القضايا التي تهمه كرجل مؤمن، وكان قد درسه تلبيّة لأمر، فهل يستطيع أحد أن يتخيل، كما استخلصتم، أنه لم يكن له أي تأثير على الآخرين، بينما كان ينتمي إلى مجموعة تهتم بهذا الفكر، وعليها أن تغني جدالا قائما ؟

22. عبد الكريم غلاب :

من تَتَبُّعِنَا للأبحاث القيمة التي أغنى بها الزملاء الأعزاء هذه الندوة المهمة يمكن أن أقدم الملاحظات الآتية :

الملاحظة الأولى، هي أن كثيرا من الأبحاث اتجهت إلى دراسة علمية مجردة، سواء للعلاقات بين الشرق والغرب في إطارها العلمي من خلال فكر الغزالي والفلاسفة الآخرين الذين أثروا الحضارة الفكرية الاسلامية، أو من خلال ابن ميمون الذي أثرى كذلك الفكر الاسلامي واليهودي على السواء. ومن هنا كانت هذه الأبحاث الموضوعية التي استمعنا إليها تدرس هذه الصلات دراسة مجردة فيها جوانب كثيرة مشرقة، ولكن فيها جوانب أخرى سلبية أو مظلمة. وليس هناك ما يضير أية حضارة فكرية أو سياسية أو فنية أن تكون فيها جوانب مظلمة وأخرى مضيئة. وإذا ما تحدث أحد القدماء أو بحثُ أحد الباحثين المحدثين هذه الجوانب المظلمة إلى جانب الجوانب المضيئة بمنهج علمي فلا يزيد ذلك بحثُه هذا إلا إضافةً جديدة للبحث العلمي وإنارة لفكر الباحثين. ومن هنا يمكن أن أقول إن المبالغة في الدفاع عن جودة العلاقات بين الشرق والغرب لا ضرورة لها في ندوة علمية كهذه لأننا نهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وليس إلى إثبات حقيقة مسبقة في أذهاننا، أو إلى محاولة الدفاع ضد تهمة لم يوجهها إلينا أحد، أو ضد تهمة وجهت إلى حضارتنا. فما من حضارة قامت في العالم إلا وفيها جوانب مشرقة وجوانب مظلمة. والدفاع لا يفيد إلى جانب أنه لا ضرورة له .

الملاحظة الثانية، هي أننا ونحن نتحدث عن الغزالي وابن ميمون، نتحدث أولا عن عالمين كبيرين قدّما للحضارة العربية الاسلامية واليهودية، وللحضارة الانسانية عموما إضافات مهمة في الفلسفة والدين، وكلاهما في غير حاجة إلى دفاع. ولا شك أن لكل منهما أخطاء أو انحرافات كان يجب أن نسلط عليها الأضواء. نحن في ندوة علمية عن عصر مضى وعن شخصيتين مضى على إحداهما تسعة قرون والآخر ما يقرب من ذلك. ولذلك سررت ببحث الزميل المحترم السيد عبد الرحمن الفاسي الذي اتجه منذ البداية إلى تتبع مظاهر التناقض في فكر الغزالي وحياته، وفيما كتب في الفلسفة والفكر والتصوف والكلام والفقه، ولو أنه انتهى إلى تبرير هذا التناقض، أو القول بأنه ربما لم يكن متناقضا. لأن الذين لاحظوا تناقضاته اعتمدوا على كتاب من كتبه مثلا ولم يدرسوه في شمولية مطلقة. وكنت أود لو نسمع في الأبحاث التي تناولت حياة وفكر ابن ميمون هذا الاتجاه في إظهار الجوانب السلبية في حياته وفكره، وليس فقط إظهار الجوانب الايجابية.

الملاحظة الثالثة، وأرجو أن لا تعتبر دفاعا عن الغزالي، هي أن الغزالي في كثير من الدراسات التي سمعناها يكاد يخرج من صفوف الفلاسفة ويدرج في صفوف المتصوفة أو علماء الدين. وهذا الحكم ينسجم مع اللقب الذي اشتهر به وهو حجة الاسلام، وينسجم كذلك مع الكتاب الذي اشتهر به أكثر من غيره عند الفلاسفة ودارسي الفلسفة وهو تهافت الفلاسفة. فالواقع أن الغزالي فيلسوف موسوعي لأنه درس مختلف علوم عصره وكتب فيها، حتى إنه ليبالغ فيكتب في كل شيء وكأنه يثق بعلمه ثقة مطلقة. والموسوعي غالبا ما يقع في كثير من الأخطاء إن لم نقل الانحرافات. وموسوعية الغزالي هي التي أثارت عليه، عواصف النقد من الفلاسفة والفقهاء وحتى رجال التصوف. وهو فيلسوف لأنه درس الفلسفة على نحو ما درسها ابن سينا والفارابي قبله، وكتب في الفلسفة على نحو ما كتبوا، واستخدم فيما كتب في الفلسفة وعلم الكلام منهج الفلاسفة وبراهينهم، ودرس فيما درس من أدوات الفكر الفلسفي المنطق، وكتب فيه كتابه المهم « معيار العلم ». وفي رده على الفلاسفة استخدم البراهين الفلسفية نفسها. هو إذن فيلسوف على نحو ما كان الفلاسفة في عصره، أو على الأقل أستاذ فلسفة له نظرياته الخاصة ومناقشاته للفلاسفة الآخرين فكيف يتفق هذا الزعم مع تنكره للفلاسفة وكتاباته عن تهافتهم. الواقع أنه كان وهو المثقف ثقافة إسلامية والمدافع عن الاسلام ضد الباطنية أو الفرق المنحرفة، كان ضد الفلسفة التي تنتهي إلى الابتعاد عن طريق الله أو إلى الالحاد، كان فيلسوفا مسلما حاول أن يصل إلى الله — وهو اتجاه فلسفي وليس ديني فحسب — عن طريق الفكر وعن طريق المحسوس وعن طريق الاحساس وعن طريق الشك حتى يصل إلى اليقين. هذه الأساليب والطرق

في البحث عن الله، ألا تعتبر فلسفة ؟ ثم إنه لم يتنكر لاستعمال أدلة المتكلمين لمحاولة الوصول إلى الله بل استعمل ذلك فيما كتب عن علم الكلام.

فالغزالي إذن كان مثقفا ثائرا، لم يرضخ للثقافة السائدة في عصره سواء كانت ثقافة الفلاسفة فهاجمها ليحاول أن يعطي البديل الفلسفي، أو كانت ثقافة الفقهاء فهاجمها ليحاول أن يعطي البديل فيما كتب من كتب في الفقه وأصول الفقه. وانطلاقا من ثورته الثقافية أو ثقافته الثائرة كان يدعو إلى الاستقلال الفكري عن الفلاسفة والفقهاء جميعا، وعن المثقفين عموما، وكان يود أن يكون شخصية فريدة متفردة. ولعل هذه الرغبة في التفرد، مع الموسوعية التي أشرنا إليها، هي التي أثارت عليها كثيرا من النقد، حتى بلغ النقد حد التجريح. وهو الذي جعله في عصرنا هذا عنوان جمود الفكر لدى بعض المفكرين الاسلاميين، واعتبارهم إياه رجعيا لا يقف ضد الفلسفة فحسب، ولكن ضد العقل كذلك.

وليس دفاعا عن الغزالي ولا كثيرا عليه أن ينهض باحث من الباحثين إلى إنصافه وردّ أفكاره إلى حقيقتها بإيجابيات هذه الحقيقة وسلبياتها، على ألا تكون ثورته الفكرية وموسوعيته دافعتين إلى تحويل الايجابيات إلى سلبيات، أو تحويل السلبيات إلى إيجابيات.

وأوجّه ملاحظة أخيرة إلى السيد شحلان، وقبلها أشيد ببحثه القيم الجيد المركز. الملاحظة تتجه إلى إشارته في آخر البحث إلى أخطار بعض الترجمات للنصوص الفلسفية العربية إلى اللاتينية عن طريق ترجمات عبرية، وهناك بعض هذه الترجمات التى حرفت آيات قرآنية أو نسبتها إلى التوراة، وحرفت أحاديث نبوية، بل حرفت حتى النص الذي يذكر اسم النبي محمد أو اسم علي. ورغم أنه عبر عن اندهاشه لهذه الظاهرة، وتشككه في صحة الفكر المترجم، ولكنه لم يعلل ولم يجب عن السؤال : لماذا كان هذا التحريف ؟ وما سببه ؟ البحث فيما يظهر لم يُجب عن ذلك. وكان ينبغي له أن يجيب حتى نستطيع أن نقوّم الترجمات جميعها، إذ التحريف في نصوص مهمة ومعروفة كالقرآن والأحاديث النبوية وفي أسماء مشهورة كمحمد وعلي، إذا كان بلغ هذه الدرجة فكيف يمكن الاعتماد على ترجمة الأفكار والنظريات في تلك الترجمة التي وقع فيها خلط وتحريف في نصوص وأسماء معروفة ؟.

23. محمد الفاسي :

أودُّ في كلمة قصيرة أولا أن أنوه بهذه العروض والأبحاث القيّمة. وفيما يرجع لما ذكره

الأستاذ عبد الهادي التازي حول سُكنى ابن ميمون في فاس، وقد تشكك فيما ورد في بعض الكتب، أي في كتاب مذكرات ابن دنان اليهودي الفاسي، الذي كان يوجد بفاس والذي كتب بالعربية، كان يعيش في القرن الخامس عشر، ثلاثمائة سنة بعد ابن ميمون، وقرنا قبل بناء المدرسة العنانية. فلا موجب للشك لأن ابن دنان قال إنه كان يسكن قرب المدرسة العنانية، سماها بما كانت تسمى به في عصره. فإذا قلنا مثلا إن القاضي عياض لما جاء إلى فاس نزل في دار الغرديس تحت جامع اللبارين، ولم تكن إذ ذاك جامع اللبارين، فإننا نتكلم على وقتنا. فلما نتكلم يجب أن نحدد الوقت حتى يفهمنا المعاصرون. نسمي الأحياء والمواقع بأسمائها في وقتنا. إذن لا موجب لأن نتشكك، هو كان بفاس وثبت هذا، وهذا مؤرخ يهودي كتب مذكرات تاريخية، وهو أدرى بها، لأنّ « أهل مكة أدرى بشعابها »، وأهل فاس أدرى بأخبار من حلّ بها.

24. محمد فاروق النبهان :

أودُّ أن أشكر الزميل السيد عبد الهادي بو طالب على ملاحظته القيّمة وعلى تدخله المفيد والموضوعي. وهو كعادته في كل تدخل يركز ويدرس الموضوع بطريقة دقيقة. ولكن أود أن أتساءل هل هي مناقشة لي أم للغزالي ؟ لم أتحدث عن رأيي في الحكمة، وإنما تحدثت عن مفهوم الحكمة عند الغزالي واعتمدت فيما قلت على نصوص وردت في الجزء الثالث من كتاب الاحياء (ص 54). وقد تحدث الغزالي عن الحكمة كما تحدث عن العدل، وعن أمهات الأخلاق. وأمهات الأخلاق عند الغزالي (كما قال عنها) أربعة : الحكمة، والشجاعة، والعِفّة، والعدل. عندما تحدث عن الحكمة قال : الحكمة (وهذا تعريف للغزالي) « حالة للنفس »، ولم يقل « حالة نفسية »، القضية مختلفة بين « حالة للنفس » وبين « حالة نفسية » : هي « حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية »، وعندما تحدث في نفس الصفحة عن الأخلاق قال : « إنها هيئة راسخة، لأن من يصدر منه بذل المال على الندور ــ بطريقة نادرة ــ لحاجة عارضة، لا يقال خُلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ ». وهذا يعني أن الهيئة تكون ثابتة في النفس، وعندما يتحدث عن الشجاعة يقول « الشجاعة هيئة في النفس »، وإذا كان الشخص شجاعا في موقف من المواقف فلا يقال إنه شجاع ما لم تكن تلك الشجاعة صفة دائمة في النفس. وفيما يتعلق بالعدل يقول : « العدل حالة في النفس »، ويقول نفس الكلام « أبو علي مسكوية » في كتابه « تهذيب الأخلاق » عندما يتحدث في مقالات ست عن جوانب متعددة في موضوعات تتعلق بالأخلاق، ومنها السعادة والعدل. قال

عن العدل « حالة في النفس ». وربما لم يكن مسكوية دقيقا كتلك الدقة التي تحدث بها الغزالي عندما فرق في موضوع الحكمة بين الحالة الثابتة التي تسمى بالهيئة، والحالة الطارئة التي يصل إليها الانسان بالتربية النفسية السديدة.

النقطة الثانية وهي أن الحكمة ليست هي الفلسفة عند الغزالي، ومن حق الغزالي أن تكون له فلسفة خاصة به. ولا يجوز لنا أن نحكم على الغزالي أو أن نقول إن للغزالي حكمات متعددة. للغزالية نظرية متكاملة ليس فيها أيّ تناقض، من حق الغزالي أن تكون له تلك النظرية، قد نقبلها وقد نرفضها، إلا أنه ليس من حقنا أن نتهم الغزالي بالتناقض، ما لم ندرس نظريته كاملة ثم نثبت عليه التناقض من خلال أقواله.

النقطة الثالثة وهي أن الحكمة تخضع للعقل والشرع. ويقول الغزالي في ذلك : « وأما قوة الغضب فحُسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها على حدّ ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة ». ويُضيف « يعني إشارة العقل والشرع »، ويكرر باستمرار أن الحكمة، بل إن العقل كله، عندما يتحدث عنه، يقول : « يجب أن يكون تحت إشارة العقل والشرع ». وأتصور أن نقطة القوة في نظريات الغزالي وفي آراءه هي أنه يضبط باستمرار ذلك الفكر بالعقل والشرع. بل إن العقل يضبطه أيضا بالشرع. وهذه من المزايا التي تذكر للغزالي أنه لم يسمح للعقل أن يتجاوز الشرع في جميع قضاياه، حتى في مفاهيم الحكمة، إي ذلك المعيار الدقيق الذي أراده الغزالي أن يكون معيارا للسلوك، وهو معيار سلوكي، والغزالي في كتاب الاحياء لم يتحدث عن البرهان، ولا يرى أن العقل هو مصدر للبرهان كما فعل ابن رشد في مصادر أخرى.

25. عبد الهادي التازي :

أريد أن أؤكد ما قلته في الصباح، من أن أبرز المصادر التي أغفلت لحد الآن، أو على الأصح أغفلت لدى كثير من الباحثين هي التي تتعلق بالمصادر والوثائق الدبلوماسية التي توجد موزعة في أقطار الدنيا، وقد ذكرت لكم على سبيل المثال رسائل موحدية وُجهت إلى بعض جمهوريات إيطاليا في العصر الوسيط تتدخل لصالح رفع الظلم عن بعض الرعايا المغاربة من اليهود في بيزا. ويوجد أمثال هذه الوثائق في العهد المريني، وفي العهد الوطاسي، وفي العهد السعدي، وفي

العهد العلوي كذلك، حيث نجد التقارير الدبلوماسية تتحدث عن الموضوع بكثرة، وربما في بعض الأحيان تعطي تفاصيل لا تخطر على البال. أرجو أن يضاف إلى تلك المصادر ــ كما قلت ــ الوثائق الديبلوماسية التي تمس التاريخ الدولي للمغرب.

هناك ملاحظة أخرى وهي أن جميع ما يقال إنه اضطهاد للطائفة اليهودية لا يمتّ بصلة إلى الاضطهاد. ولكن اليهود كرعايا مغاربة كانوا يعاملون عبر العصور المغربية مثل ما تعامل باقية الرعية. فإذا كانت هناك متابعات فهي توجه للجميع، وإذا كانت هناك مخالفات تكون للجميع على قدم المساواة.

وفيما يتعلق بملاحظة أستاذنا السيد محمد الفاسي عن احتمال أن المكان الذي سكنه ابن ميمون بفاس هو ما قيل عنه أو ما تحدث عنه ابن دنان، أريد أن أقول لأستاذنا الجليل السيد محمد الفاسي أن ابن دنان الذي تحدث عن مكان سُكنى ابن ميمون، وأنه هو الذي كان يُسيّر تلك الساعة المائية التي توجد في الطالعة الكبرى. يعني تسيير الساعة وأنه كان موجودا والساعة موجودة، في حين أن هذه الساعة المائية لم تنشأ إلا بعد قرنين من وجود ابن ميمون بمدينة فاس، وهكذا يظل مكان سكناه مجهولا. هذا إذا كنت قد فهمت ما قاله الأستاذ الفاسي، لأنني بعيد عنه ولم أسمعه جيدا، وأنا أعتذر إن لم أحسن الاستماع إلى ما قال.

26. عبد الرحمن الفاسي :

قال الأخ محمد فاروق النبهان إن صاحب الأخلاق « مسكويه »، هو الذي نقل عن الغزالي. الواقع والمفهوم والمعروف هو أن الغزالي هو الذي نقل عن مسكويه صاحب الأخلاق. ونِصْف ما عند الغزالي في الاحياء كله منقول عن مسكويه. والمعروف أن الغزالي لا يذكر مصادره كما لم يذكر شيوخه. ولذلك فنصف ما عنده مأخوذ عن مسكويه وربما بنفس لفظه. ولذلك فلا معنى لأن يقول إن مسكويه أخذ عن الغزالي، فالعكس هو الصحيح وهذا الشيء معروف.

27. أحمد شحلان :

أشكر الأستاذ عبد الكريم غلاب على هذا السؤال القيم الذي يمكنني أن أقول أنه يلخص هدفي من كل هذه الدراسة التي أقوم بها. ولم يكن الغرض من عرضي اليوم أن أناقش

أهداف الحركة العلمية اليهودية بالأندلس بقدر ماكان الهدف منه تبيان السبيل الذي هيأ وسائل التواصل بين الفكر العربي بالاسلامي واللاتيني. غير أني حاولت أن أتعرض مباشرة للجواب عن السؤال في دراسات أخرى، وخصوصا منها الأعمال الآتية :

أ. تحقيق كتاب ابن بارون، وهو نحوي من القرن الحادي عشر ــ الثاني عشر، وعنوان الكتاب « الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية ». فقد تعرضت في مقدمته إلى هذا الموضوع.

ب. وتعرضت بطريقة تختلف بعض الاختلاف لنفس الموضوع في مقدمة كتاب آخر هو كتاب يهودا اللاوي : « الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل ».

ج. وتعرضنا إلى نفس الموضوع، أنا وصديقي عبد القادر بنشهيدة، في مقدمة الكتاب الذي حققناه معا، وسينشر عما قريب، وهو كتاب : « الشرح الأوسط على كتاب النفس لابن رشد ». والنص العربي لهذا الكتاب مفقود ولم تبق منه الا نسختان بالخط العبري، إحداهما في المكتبة الوطنية بباريس ونسخة ثانية في مكتبة مودينا بإيطاليا. وكم كان بودي أن اتطرق الآن إلى الاجابة عن هذا السؤال ببعض التفصيل إلا أن زمان الجلسة لا يسمح بذلك كما تلاحظون.

المناقشة العامة

يوم الجمعة 29 نونبر 1985

28. الحاج محمد باحنيني، مدير الجلسات :

الآن وقد انتهت العروض ننتقل إلى المناقشة، والكلمة للسيد إميليو كارسيا كوميز.

29. إميليو كارسيا كوميز :

أريد أن أتكلم بطريقة مجردة فيها تعديل وإضافة. واسمحوا لي أن أستهل كلمتي هذه بحكاية طريفة : في الأدراج الكبيرة لمبنى المكتبة الوطنية بمدريد، توجد أربعة تماثيل متكئة على

الحائط وهي تماثيل كل من « سيرفانتيس »، كاتب « دون كيشوت »، « ولوبي دي فيكا » الدرامي،و « كي فيدو » الشاعر الكبير، و « لويس بيبس » أحد كبار فلاسفة النهضة. وأمام هذه التماثيل ــ على نفس الدروج ــ يوجد تمثالان منتصبان كبيرا الحجم، وهما لكل من مطران اشبيلية في ذلك العصر : القديس إزيدور، وملك قسطنطينة الفونس العاشر الذي كان يدعى بالحكيم أو العاقل. أريد أن أتحدث عن هاتين الشخصيتين، وقبل ذلك أشير إلى أننا تقبلنا كثيرا من الافتراضات ــ على الأقل مرتين أو ثلاثة ــ عن الفقر الثقافي الذي وجده العرب في اسبانيا. وأذكر هنا المثل الفرنسي المشهور : « لا حق لغائب » ويمكننا أن نضيف « لا حق لمغلوب ». إن الثقافة التي وجدها العرب في إسبانيا لم تكن فقيرة. والدليل على ذلك أن مطران اشبيلية ألف كتابا في الأشتقاق باللاتينية، يعد آخر موسوعة للعصر الكلاسيكي، والذي لا يزال مرجعا مهمّا إلى يومنا هذا. وهناك اسم آخر غير مشهور يذكره التاريخ وهو « بول أورروس » أو « خوروسيوس » كما يسميه العرب. فمؤلفه يوجد في إحدى المكتبات بالولايات المتحدة، وقد قام بدراسته المستشرق الكبير الايطالي لوفي دلافيدا. كما نشر عبد الرحمن بدوي نصه بالعربية منذ زمن قريب.

وهناك أسماء أكثيرة أخرى مهمة في البرهنة على أن الثقافة التي وجدها العرب في إسبانيا لم تكن فقيرة أو منعدمة. هذا هو التعديل الذي وددت أن آتي به، أمّا الاضافة فهي فيما ياتي :

ليست للغزالي مصادر مباشرة، ولكن الأمر يتعلق بمسائل طال البحث فيها هنا. إني أعلم الكثير عن عهد الترجمة، فهو في الزمن الوسيط قد اتسم بالمجازفة المؤدية أحيانا إلى المصائب. إن جميع العلماء الوافدين من أوربا إلى طليطلة، كانوا يبحثون عن ترجمان، ولا يهمُّ أكان هذا الترجمان ذا كفاءة، بل يكفي أن يفقه بعض الشيء في الفلسفة وفي اللغة اللاتينية ليستطيع الترجمة بطريقة أو بأخرى إلى هذه اللغة. وهذا ما خلق نوعا من الغموض الذي يبرّر نظرة الازدراء التي كان ينظر بها علماء النهضة الى الترجمات. واليكم مثالا كلاسيكيا يتعلق بسوء التفاهم حول مسألة الترجمة. هذا المثال ورد عند توماس الأكويني في مؤلفه حول الألوهية. ففي هذا المؤلف ترددت العبارة التالية :

« الذين يتكلمون في شريعة المسلمين ». فهذه العبارة لا تفيد شيئا، بل هو غلط وقع فيه المترجمون حينما ترجموا بطريقة منحرفة مصطلح « المتكلمون » « بالذين يتكلمون »، وهي

الدلالة العادية لهذا اللفظ. ولكنه في الحقيقة يعني حسب النصوص العربية « علماء اللاهوت » أي تقنيو الكلام، ويعني أيضا : أولائك الذين احترفوا البحث في اللاهوت. وهذا إذاً مثال حي لسوء التفاهم الحاصل في مسألة الترجمات في العصر الوسيط.

ولقد طال الحديث حول أنماط الترجمات التي امتدت إلى منشورات فنيزيا، والمنشورات الايطالية. وامتدت كذلك إلى دروس جامعة بادو الايطالية. ففي العصر الوسيط، وبتدقيق في النصف الثاني من القرن الثالث عشر كانت للملك ألفونسو العاشر المعروف بالحكيم مدرسة للترجمة لم يرد ذكرها في هذه الندوة. هذه المدرسة كانت تعمل بإشبيلية وفي بعض الأحيان بطليطلة، وبمدن أخرى إسبانية، وهي تتكون من لجان من العلماء من مختلف اللغات : علماء عرب ويهود وفرنسيين وإيطاليين.

وكانت لجنة إيطالية تقوم بالأعمال. ولم يكن الملك يناصر الأدب فقط، بل كان كذلك يعيّن النصوص التي يجب ترجمتها، ويصحح اللغة بنفسه. وهذا يعني أن ترجمات ألفونسو الحكيم متقنة، وفي الوقت نفسه كانت الاسبانية تتصف بثبات ملحوظ، ويمكننا أن نقرأ كذلك ترجمات مدرسة ألفونسو دون أن نكون في حاجة إلى طرح المشاكل التي كانت تعترض دارس الترجمات الأخرى في العصر الوسيط.

أما بالنسبة لانتاج ألفونسو الحكيم فيقول العلماء إنه كان يترجم كل شيء. ويمكنني أن أجزم بأن كل الكلمات الواردة في القوائم الفلكية التي تسمى « بالقوائم الألفونسية » لا تستوجب أي تصحيح، باستثناء التصحيحات التي يفرضها تطور العصور في ميدان الفلك. وتجدر الملاحظة إلى أنه لم يترجم من اللغة العربيّة فحسب، بل ترجم أيضا من العبرية ومن جميع اللغات. إن التدوين القانوني بقي العمل جاريا به إلى أواسط القرن التاسع عشر، وحتى الآن بالنسبة لبعض المسائل كحقوق النبلاء، فإنه لا زال صالحا.

إن التاريخ الذي أنجزه باستعماله النصوص العربية، والعبرية وغيرها، هو تاريخ عالمي. وإن « الحوليات العامة الاسبانية » هي أول وأكبر تاريخ عام لبلدنا إسبانيا.

أما فيما يخص اللغة العربية فقد ترجم مؤلفات فلاحية نفيسة، عثرنا على بقاياها أخيرا. ولقد قام بجمع القصائد الشعرية العظيمة التي تسمى « أغنية القديسة العذراء » والتي تعتبر أكبر

مجموعة للموشحات. كما ألف « اللّابيداريو » وهو كتاب في الأحجار الكريمة على شكل مؤلّف البيروني، وكذلك مؤلَّف التونسي التيفاشي.

كما قام بترجمة كتاب المعراج. والكتاب باللاتينية يحمل عنوان : « Liber Escale Mohamedis ». وهو كتاب كان سيسعد به أستاذي « أسين بلاسيوس » لو عرفه، إذ كان يكتب عن الآخرة في الاسلام، كما جاءت في الكوميديا الالهية. ولم يكن عنده الدليل على أن « دانْتي » كان يتوفر على كتاب إسلامي . إذاً. إن العالم الايطالي الكبير « شيلولي » هو الذي عثر على هذا الكتاب، وهو كتاب مترجم من قبل ألفونسو الحكيم، ضاع أصله الاسباني ولا نعرفُ شيئا عن الأصل العربي. ولكن ألفونسو الحكيم أرسل نسختين منه، الأولى باللاتينية والثانية بالفرنسية العتيقة، إلى مكتبة أوكسفورد، والى الفاتيكان. هذا هو الكتاب، ولا شك أن الايطاليين الذي دار بينهم عِراك في البداية انتهوا إلى الاعتراف بالحقيقة التي أثَّرت على دانْتي.

30. ألفونسو دلاسيرنا :

سأقوم بتعليق طفيف على هامش الموضوع الرئيسي لمناقشاتنا، رغبة مني في الخروج ببعض المعلومات التطبيقية.

أريد أن أقوم بهذا التعليق لأننا سمعنا ما دار من حديث مستفيض حول الترجمة والمترجمين، الترجمة من الاغريقية إلى اللاتينية، ومن جميع اللغات القديمة إلى اللغات العصرية في وقتنا الحاضر.

ففي الحقيقة، إننا نستطيع اليوم أن نتكلم عن الغزالي وابن ميمون بفضل المترجمين المنتمين إلى العصر الوسيط. وهذا الفضل يرجع إلى المجهود الذي بذله بعض الرجال الذين عاشوا، قبل قرون من الزمن، المغامرة الفكرية العجيبة في نقل الثقافات والتجاوب الروحي.

ونحن الاسبانيين، نستطيع أن نجسد تلك المغامرة في اسم رجل، كان مرموقا في بلدنا في هذه المادة، وهو الملك ألفونسو العاشر المسمى بالحكيم، والذي تكلم عنه أستاذنا الكبير إميليو كارسيا كوميز منذ قليل، وطبيعي أنني لا أستطيع أن أضيف أي شيء إلى ما قاله، وكذلك في اسم مدينة لا زالت قائمة تحيا بالقرب من مدريد وهي طليطلة. إن أمامي كتابا حديثا جدّا، وهو

عبارة عن تاريخ للفكر الاسلامي، كتب ونشر باسبانيا. وأنظرُ في الفصل الخاص بحياة الغزالي (23 صفحة)، فأجدُ في آخره فهرسة بكاملها ولائحة بأسماء ثلاثين كتابا من أهم مؤلفات الغزالي. هذه الكتب كلها مترجمة إلى الفرنسية والانجليزية، والألمانية والايطالية، والاسبانية. يا له من مجهود جبار ! فهل نستطيع أن نقول نفس الشيء عن كتاب عصرنا ؟ فيما يخص بلدي، لا أظن ذلك. فما هي المؤلفات التي نجدها باسبانيا، إذا ما وضعنا جانبا، مؤلفات الآداب الصرف والفلسفة، والتاريخ، وفقه اللغة، والنقد الأدبي والتحليل الأدبي، وعلم الآثار، والفن ؟.

هذه المؤلفات ظهرت باسبانيا في القرن العشرين، وهي مؤلفات معروفة في الخارج. فهل من أحدٍ يعرف كل ما كُتب حديثا حول الثقافة العربية في بلدي ؟ زميلنا الكريم السيد صبحي الصالح ذكر في تدخله هذا الصباح أربع مجلدات نشرت في الفترة ما بين 1934 و 1943 . هذا شيء يفرّح، لكن هل كان هذا المؤلَّف الأثري معروفا خارج إسبانيا ؟ وما قلته عن بلدي يمكن أن يقال عن البلدان الأخرى.

فمن يعرف في بلدي إسبانيا الفهارس المغربية العصرية ؟ وماذا يعرف بعضنا عن بعض في عصر الكومبيوتر ؟ إننا الآن نعرف عن بعضنا البعض أقلّ بكثير مما كنا نعرفه في زمن الغزالي وابن ميمون، زمن الرَّقّ والجِمَال ؟

إن أمامنا مهمة صعبة شبيهة بتلك التي قام بها المترجمون القدامى في العصر الوسيط. ولقد عبّر جاك لَانْكْ، وهو وزير في الحكومة الفرنسية، منذ أسابيع قليلة عن أسفه فيما يتعلق بمشكل ترجمة العلوم والآداب في العالم. وأنا أقول بأن هذا المشكل ليس سببا في الحصرة الكبيرة وحسب، وإنما أستطيع أن أصنفه كمشكل تراجيدي لأنه يقود إلى إنْكارٍ متبادل يطبع عصرنا الحاضر.

يجب أن نحارب عدم التواصل السائد بيننا، ونتبع المثال الذي أعطانا إياه أجدادنا، سواء في طليطلة أو فاس، في بغداد أو في القاهرة، في باريس أو في لندن، حينما قاموا بالمغامرة الكبرى في نقل الفكر الانساني بواسطة الترجمة.

أتمنى أن لا تكون هذه الأيام المخصصة للغزالي وابن ميمون، مجرد مناسبة لتكريم هذين

العبقريين اللذين عمَّ صيتهما الكون، وإنما لنأخذ فيها العبرة مما أنجزه أجدادنا من أعمال نافعة.

هذه سياسة ثقافية كبرى أمامنا، فهل سنقوى على إنجازها ؟

31. لورد شالفونت :

أود أن أتقدم بالشكر والثناء لصاحب الجلالة الحسن الثاني، ولأكاديميّة المملكة المغربيّة، على تنظيم هذه الندوة العامة حول « الغزالي وابن ميمون ».

هناك كثير من المطابقة فيما يُقترح من مواضيع تهم العلاقة بين الاسلام والغرب. ورغم كون الموضوع المطروح للمناقشة في هذه الأيام الثلاثة، غير معهود بالنسبة للأشخاص ذوي التكوين الأدبي والديني المختلف، فإن الاطار الفكري لمختلف المداخلات جاء مثيرا للغاية، بحيث تعتبر هذه الأيام في نظري مساهمة كبرى في الوئام والمفاهمة، تعلمتُ من خلالها والكثير عن الغزالي وابن ميمون.

إن المناقشات أزالت الستار عن أحد الحواجز، الكبرى، ويتعلق الأمر باللّغة. أنا لا أقصد اللغة في مفهومها البيّن الذي ليس إلا وسيلة للتخاطب، ولا أقصد على أيّ حال انتقاد التراجمة الفوريين في هذه الندوة، الذين أبدوا براعتهم في كل لحظة يصطدمون فيها بمفهوم معقد.

إن المشكل أعمق من ذلك، وهو مشكل الفلسفة اللغوية الذي تناوله بالدراسة الفيلسوف الانجليزي المعاصر ا.ج. هيير (A. G. Heir) في مؤلفه « اللغة والحقيقة والمنطق » ولقد لاحظت هذا الأمر بالأمس حينما كنت أستمع إلى المناقشات التي دارت حول مصطلح « حكمة ». لقد حيرتني تلك المناقشة لأنني ظننتُ أن الكلمة فقدت مدلولها حينما ترجمت إلى الانجليزية. إن كلمة « حكمة » لها مدلول خاص في اللغة الانجليزية بحيث إنها لا ترتبط ولا تتعارض مع كلمتي « أخلاق » أو « لاهوتية » .

لقد حيرني الاتجاه الذي أخذته المناقشة. ولما استمعت هذا الصباح إلى مداخلة زميلنا المحترم عبد الهادي بوطالب، تأكد لدّي أننا بصدد الكلام عن كلمة « فلسفة » كانت تستعمل

في الترجمة الفرنسية محل كلمة « حكمة ». وهذه الأخيرة تعني بالانجليزية، خاصية إنسانية تدل على مجموعة من المعارف، على أساسها يعبر الانسان عن آراءه ككائن بشري.

ومن جهة أخرى فإن كلمة فلسفة، كما تبين من أصلها الاغريقي لا تعني خاصية من الخصائص، بل تعني نظاما ثقافيا. وبديهي أن هذين المصطلحين لا يعنيان نفس الشيء، لأنه من الممكن أن يكون الانسان حكيما دون أن يكون فيلسوفا، أو أن يكون فيلسوفا دون أن يكون حكيما.

إن المواضيع قد تثير صعوبات كبيرة حينما تدرس خارج بيئتها الثقافية واللغوية. ولقد وجدت صعوبة كبيرة في استعمال مصطلح « شريعة » الذي يظهر أن كل زملائي يفقهون دلالته جيّدا. وطوال مدة المناقشة فإن هذا المصطلح لم يترجم من قبل المترجمين الفوريين. بينما عبر عنه السيد كارودي « بالقانون الالهي ». كما أن السيد بوطالب قد شرحه على أنه « مجموعة من المعارف معيارها الكشف عن الله سبحانه وتعالى ». وأظن أن اللغة الانجليزية في إطارها المسيحي بصفة خاصة، تعطي لهذه الكلمة ترجمة دقيقة وهي الايمان Faith . إن كلمتي Faith الايمان و Sagacity حكمة يختلفان كثيرا فيما بينهما كما هو الشأن كذلك فيما بين مفهوم « حكمة » و « فلسفة » من جهة و « فلسفة » و « إيمان » من جهة أخرى. فهذه الكلمات كلها ليست بالمترادفات، ولكن أيّا منها ليس بقاصر.

إن الأمر يتعدى مشكل اللغة والترجمة، إنه مشكل فلسفة وثقافة. ومردّ ذلك أن الاسلام يحتل مكانة كبرى في الحياة اليومية للمسلمين، الشيء الذي لا نجده في المجموعة المسيحية. وأعتقد أن زميلنا الكريم صبحي الصالح الذي استعمل عبارة « مجموعة من المعارف » هو الذي يستطيع أن يجد الحل لهذه الخلافات. ولقد تطرقْت الى ميدان فلسفة اللغة وعلم الدّلالة لأبين الصعوبات التي تفرق بين أشخاص لهم ثقافات ولغات وتقاليد فكرية مشتركة.

ويشتد الأمر تعقيدا حينما يتخطى هذه الحواجز. ولنأخذ كمثل أخير ما تقدم به أحد الزملاء، وهو ما ردده أيضا زميلنا السيد مختار امبو هذا الصباح من أنه « ليست هناك علاقة لازمة بين الأسباب والمسببات ». ولقد فوجئت لذلك، اللهم إلا إذا كنت مخطىء في حالة ما اذا كان الزميلان قد رجعا في ذلك الى الفيلسوفين الكبيرين اللذين نحن بصدد الحديث عنهما طيلة هذه الأيام.

ففي إطار اللغة الانجليزية يوجد ارتباط وثيق بين كلمة « أسباب » وكلمة « مسبّبات ». وأنا على يقين من أن زملائي يعرفون إحدى مدلولات كلمة « حكمة » التي هي القدرة على وضع ربط بين الأسباب والمسببات.

وإني لعلى يقين بأن ما قلته الآن سيكون موضوع لبس وغموض بالنسبة لكثير من زملائي لأنه ليست لي أية وسيلة تمكنني من فهم هل سيكون هذا الغموض أكثر، بعدما سيترجم كل ما قلته إلى العربية والاسبانية والفرنسية.

ملاحظتي الأخيرة تهم مسألة الاحراق. ولقد اندهشت لاحتمال وقوع مناقشة حول « الخير والشر في هذا الموضوع ». وأظن أن من أحرق كتابا فقد هدم أفكارا، وأن الذين يخافون الأفكار ويحاولون هدمها بالعنف، أولئك هم في نظري أشخاص خطيرون.

خاتمة قولي هي قولة انجليزية أتمنى أن تترجم بسهولة الى أي لغة في العالم. هذا المثل يقول : « إن الذين يبدأون بحرق الكتب ينتهون في غالب الأحيان بإحراق الأشخاص ».

32. ليوبولد سيدار سنغور :

إن موضوع ندوتنا هو « حلقة وصل بين الشرق والغرب ». وإننا في الحقيقة بصدد خلق الحضارة الكونية التي تَنبّأ بها بيير دوشاردان لتكون في فجر الألف الثالث.

إن زميلنا السيد كارسيا كوميز هو الذي تكلم عن سوء التفاهم الحاصل حول مسألة الترجمة. وسأنطلق من هنا لأتكلم عما يسمى بعقلانية أرسطو.

إن الخلافات حول مشكل الترجمة هي التي دفعت الغزالي وما فتئت تدفع الناس الى التكلم عن العقلانية الاغريقية.

لننطلق من أرسطو، وأحيلكم هنا على الجملة المشهورة الواردة في « الأخلاق لنيكوماك »

حيث يقول أرسطو « هناك ثلاث خصائص تمكننا من فهم وتغيير الطبيعة وهي : الاحساس والعقل والارادة ». وإذا ما رجعنا الى اللغة الاغريقية فإننا نجد كلمة الاحساس هي « L'aïsthisis ». ولكن كلمة « Nous » لا يجب أن تترجم بـ العقل بل ب إدراك أو بـ الروح أو النفس. وكلمة « Orexis » تعني إرادة، ولكن كانت في البداية تعني الميل. ففي الواقع، وخلافا للرأي السائد، فإن اللغة الاغريقية تتكون من كلمات زاخرة بالصور. واللغة اللاتينية هي التي تعتبر لغة العقلانية.

ولهذا السبب، ففي أيام أوغسطين حينما لاحظ الامبراطور تكاثر الديانات الشرقية وقوة بأسها — (شعائر أوزيريس وايزيس) — قام بحملة دعا فيها للرجوع إلى عبادة المريخ إله الحرب عنه الوثنيين القدامى وتلاحظون إذن أن أرسطو يستعمل الكلمة اللاتينية « Nous » التي تعني « Raison » ادراك أو تمييز. وعلى العموم فإنها تكافل بين « La dianoya » و « thumos ». أي بين الادراك المنطقي والادراك الحدسي. واضافة الى ذلك فإن اللغة الاغريقية هي لغة حية، هي لغة تزخر بالمجاز والاستعارة والتصور أكثر مما نعتقد. وانطلاقا من الاغريقية ومن أرسطو على وجه الخصوص، فإن الرومانيين قد عقلنوا تلك الفلسفة وأكثر منهم الفرنسيين. وهكذا نصل إلى العبارة المعروفة « أنا أفكر إذن أنا موجود » (Logito Ergo Sum) ومع ذلك فإن ديكارت قد نقّح التفكير الأرسطي في إحدى وساطاته مستعملا العبارة : « التفكير، والارادة، والاحساس ». وهكذا جعل ديكارت التفكير في الدرجة الأولى، بينما خصّ أرسطو الدرجة الأولى للاحساس الذي يضعه ديكارت في آخر درجة. لهذا أظن أن الغزالي، ذلك المفكر الذي أقدره كثيرا ككل المفكرين العرب في تلك المرحلة، قد أعطى تفسيرا معكوسا للفلسفة الاغريقية.

إن الاغريق يضعون الاحساس في الدرجة الأولى، ثم الادراك الحدسي، ثم الادراك المنطقي. وكما تعرفون فإن عبارة « أنا أفكر، إذن أنا موجود »، قد قادت فرنسا إلى ثورة 1789 ، لكن الديكارتية قادت كذلك إلى الفلسفة الوضعية، إلى ما كان أحد الكتاب الفرنسيين يسميه : وضعية القرن التاسع عشر المشؤوم وقد عرض الفلسفة الوضعية هنرى بركسون الذي كان من أصل يهودي.

إن سنة 1889 هي السنة الني نشر فيها بركسون « محاولة حول المعطيات السريعة (الوعي) ». ولقد رجع بركسون إلى أرسطو مانحا الأسبقية إلى الادراك الحدسي والاحساس. ثم إن هذه الثورة، هي التي أتاحت لافريقيا أن تلج من جديد الحضارة العالمية.

ويجب التذكير بالقرن الخامس (قبل الميلاد)، بفلاسفته مثل فيتاغوراس وأفلاطون، وبرياضييه مثل طالس، لأنه يجب أن لا ننسى بأن الرياضيات ظهرت بمصر. وما هو مهمّ في الرياضيات ليس الحساب، بل هو إلهَامُ المبادىء الأولية.

وأذكركم بثورة مدرسة باريس، والمدرسة التكعيبية، وأذكركم كذلك بالمذهب التعبيري الألماني، والدور الذي يلعبه الزنوج حاليا في موسيقى الجاز.

هذا ما وددت قوله. إننا اليوم نقف على مشارف الحضارة الكونية. وهي النتائج التي خرجنا بها من المؤتمر العالمي الثامن للشعراء الذي انعقد باليونان في مستهل شهر أكتوبر المنصر تحت عنوان « الشعر في حوض البحر الأبيض المتوسط »، ولقد اغتنمت فيه الفرصة لأذكر بأكبر الحضارات الأولى التي ظهرت — كما علمّنا مؤسس « متحف الانسان » — في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وانتشرت حول الأرض بواسطة تهجين بيولوجي وثقافي.

وفي الختام، إن الشعراء الذين لا يحلمون دائما، والذين يمشون على الأرض، قد نادوا بتأسيس إنسانية القرن العشرين بلغات هندو — أوروبية كالاغريقية الكلاسيكية، واللاتينية، وبلغات سامية مثل العربية والعبرية، وبلغة افريقية : المصرية القديمة التي تُعدّ نموذجا لتصف اللغات الافريقية. وأشير بصفة خاصة إلى لغات الطبقات الاسمية مثل لغات المجموعة السينغالية — الغينية.

ومرة أخرى أشير إلى الدرس الذي أخرج به من هذه الندوة : وهو أنه يجب علينا أن نعمل أكثر مما مضى. وأظن أن الحضارة الكونية يجب أن تنشأ بحوض البحر الأبيض المتوسط، وذلك بتكافل الثقافات : الهندية — الأوروبية، والسامية، والافريقية، والآسيوية، وأقصد هنا الحضارة واللغة الصينيتين.

33. أحمد صدقي الدجاني :

بدوري أسهم في ختام هذه الأيام الثلاثة التي استمعنا خلالها للبحوث القيمة عن الغزالي وابن ميمون، فألاحظ أن الاحتفال بذكرى الغزالي وابن ميمون هو عمل جليل يقع ضمن إحياء

التراث، والتراث لا يكون حيًا إلا في أمم حيّة. وإحياء التراث يعني في ما يعني الاغتناء بأفكار من سبقونا وتجاربهم في معالجة قضايا عصرنا، والاجابة عن أسئلة معاصرة مطروحة علينا. نحن في عالم يعيش ثورة اتصال وتفجر في المعلومات لم يسبق له مثيل. ويبرز السؤال ملحّا على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع، ماذا نتلقى من العلم، ومن هذا الفيض الاعلامي ؟ ماذا نُعلم وماذا نَعلم، ماذا نتعلم من العلم وماذا نُعلم أجيالنا القادمة ؟

نحن في عالم يعيش انقلابا نوويا، يهدد بخطر فناء الجنس البشري بأسلحة التدمير النووية، ويعيش اختراق الانسان للفضاء الخارجي، وقد عشنا في هذه الأكاديمية دورة هامة للغاية عن غزو الفضاء واكتشافه وأخلاقيات ذلك. السؤال يُلح على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع، ما هي مجالات العلم التي يجب أن ننشغل بها ؟ ما هو العلم الذي يعود بالخير على الانسان ؟ كيف نتجنب من إنجازات العلم، تلك التي تؤدي إلى إرهاق الانسان وإلى إتعاسه وإفنائه ؟ نحن في عصر يعيش الانسان فيه تحت ضغوط شديدة وهو يعيش ثمار الثورة التقنية الرابعة. والسؤال يُلح : كيف يوازن الانسان في داخله ما بين هذه الضغوط، وكيف يتواءم مع العيش؟ أعتقد أننا ــ ونحن نعيش ذكرى الغزالي ــ من حقنا أن نحاول الاستفادة من تجربة الغزالي وأفكاره في هذا المجال. والحق أن الغزالي عاش فترة تفاعلات حضارية، وعاش نوعا من الفيض الاعلامي، وعاش صورا من الضغوط المختلفة في فترة جياشة، وعاش تجربة صادقة مع ذاته. ومن هنا فإننا نستشعر بأن لديه ما يمكن أن يغنينا.

ما شغلني في الغزالي في الفترة الأخيرة هو حديثه عن العلوم. وقد أفرد الغزالي كتابا خاصا بالعلوم جعله مدخل كتابه الأم « إحياء علوم الدين ». وهو في المقدمة يشير لماذا جعل هذا الكتاب بداية ومحصلة ومجملا للكتب الأربع التي يتضمنها الاحياء، وهي ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات. وقد قصد الغزالي أن يضع كتاب العلم ضمن الربع الأول، وكمقدمة للأرباع جميعا.

في ورقة أعددتها لهذا المحفل، ويؤسفني أنني تأخرت في تقديمها، ولكني أرجو أن تكون بين أيديكم، عرضت لهذا الجزء في كتاب الغزالي. وما يهمني في هذا التدخل بين يدي هذا العرض الذي أتمنى أن يأخذ من اهتمامكم وقراءتكم، أشير إلى الملاحظة التالية وهي أيضا تتفاعل مع ما طرح في الأيام الثلاثة.

الملاحظة الأولى : إن الغزالي حين كتب كتابه هذا، إطلع على ما كتب في عصره حول الموضوع هذا وتمثله وأفاد منه وأضاف. وما أجمل ما قاله في المقدمة في هذا المجال :« لقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتبا، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور ». وهو يعدد الأمور الخمسة ويعترف لمن سبقوه بأنهم أعطوا الكثير، ولكنه فعل كذا وكذا وكذا.

الملاحظة الثانية : إن الغزالي كتب كتابه هذا وقد بلغ الرشد وبلغ أربعين سنة، وهي فترة نعرف ما معناها في عمر الانسان وفي عمر المفكر بصفة خاصة.

الملاحظة الثالثة : إن الغزالي يبدو في كتابه هذا صاحب معمار ورؤيا فكرية شاملة، بغض النظر عن اختلافنا مع هذه الرؤيا وعن اتفاقنا. وكل لبنة فيها تساند الأخرى وتعززها. وهنا نقول إنه يمكن أن نأخذ من الغزالي حقيقة المنهج. في دراسة أخيرة نشرها زكي نجيب محمود يقارن بين الغزالي وديكارت، ويلخص كل مقولات الغزالي بجملة واحدة : « أنا أريد إذن أنا إنسان ». ويقول : وحقيقة الأمر هي أن الشبه شديد من حيث المنهج، واقرأ عن خطوات المنهج الذي يؤدي بالانسان إلى اليقين في كتاب « محك النظر » للغزالي تجد نفسك على وشك أن تتساءل : وماذا بقي بعد ذلك لديكارت. وبقية الاستشهاد بين كيف أن المقولة نفسها ربطت بين الجزء الأول والجزء الثاني. وأشير الى أن الغزالي أجاب عن الأسئلة التالية : ما هو العلم ؟ ولا وقت لكي أعطي الاجابة. وسأل : كيف نصنف العلوم ؟. وأعطى إجابة عن هذا السؤال. وسأل : ما هي الميادين العقلية العلمية التي يجب أن نرودها، وكيف نصنفها بحسب حاجة الناس إليها ؟ وهنا يأتي فرض العين وفرض الكفاية. وسأل : كيف تُصنف العلوم التي يجب تعلمها بحكم الدين ؟ وأخيرا، وهنا عطاء ما بعده عطاء، ما العلاقة بين العلم والعقل ؟ والحق أنه لا بد أن نسلط الضوء على أن الغزالي الذي تحدث على العلم الباطن، هو الذي يقول : « العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يَشرُف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة ؟ أو كيف يستراب فيه ؟ فلننطلق إذن دوماً من العقل ».

الحقيقة أن الغزالي فيما طرح من أجوبة عن هذه الأسئلة يُغني تجربتنا اليوم. وبخاصة في مجال العلم المحمود والعلم المذموم. وحاشى أن يكون العلم مذموما لذاته. ولكن الخطر كل الخطر حين يستغل العلم، وبالذات التقني منه ليتعس الانسان. هل لنا إذن ونحن نحتفل بذكرى الغزالي أن نحقق التوازن في نفس الانسان بين مختلف آفاقه وتشوفاته وضروراته ؟ هل لنا أن نعطي حركة

الاحياء الروحي التي يعيشها عصرنا، عصر ثورة العلم التقني، نعطيها صداها لكي يسعد الانسان ويدفع أخطارا تهدده ؟ هل لنا أن نستذكر ما قاله أديبنا نجيب محفوظ في « أولاد حارتنا »، حيث تحدث عن « عرفة » رمز العلم الذي تسلط عليه أبناء الحارة واستغلوه أيما استغلال في التخريب والتدمير. فإذا به يقول لأهل الحارة : لم يُقتل الجبلاوي ــ والجبلاوي رمز القوة العليا ــ ولا منقذ إلا بالجبلاوي، إلا بربط الدين بالعلم ليحدث التوازن في عصرنا.

34. عبد الله العروي :

كنت قد هيئت تدخلا حول موضوع هذه الندوة، أي : أهمية الغزالي بالنسبة للمستقبل، مستقبل المجتمعات العربية الاسلامية. ولكن استمعت بانتباه كبير لتدخل الزميل اللورد شالفونت، فأستسمح من سيادتكم أن أعقب على تدخله لأنه ظهر لي بأهمية كبيرة. فاللورد شالفونت نبه إلى قضية مهمة، وهي مشكلة التواصل بين الثقافات، وأظن أنه أعطانا درسا يجب أن نعيه وأن نتمثله في اجتماعاتنا المقبلة. والدرس هو أننا عندما نتكلم في لغتنا كيفما كانت هذه اللغة، يجب أن نترجم لأنفسنا أفكارنا في لغة أخرى لكي نسهل الفهم على الآخرين. أعلم أن هذا صعب جدا، ولكن أظن أنه ضروري لتوصيل ما نريد أن يفهمه الغير. ولي ملاحظة حول ما قاله عن قضية السببية. فالزميل اللورد شالفونت قال : القول إن السبب لا علاقة له مباشرة بالنتيجة، هو كلام لا معنى له. لكن أتذكر أن أحد أعلام الفلاسفة الانكليز، وربما أكبرهم في القرن الثامن عشر وهو « دافيد هيوم » قال نفس الفكرة. وقالها باللغة الانكليزية الأصيلة. وطبعا النقطة الأساسية كان سيتكلم عليها زميلنا سيناصر، ولا أدري لماذا تخلى عن مداخلته، وهي ما العلاقة بين موقف الغزالي وموقف دافيد هيوم في هذه النقطة، نقطة السببية.

وآتي إلى الملاحظة الأخيرة، المتعلقة بإحراق كتب الغزالي. أظن أن لا أحد يمكن أن يناقش هنا في هذا المجمع، ولا في المغرب، ما قاله اللورد شالفونت، أي أنه لا يمكن بحال من الأحوال أن يدافع أحد عن إحراق الكتب. ولا أدري هل يوجد هنا أحد يمكن أن يقول إن إحراق كتب الغزالي كان من محاسن الدولة التي كانت آنذاك بيدها مقاليد الحكم بالمغرب. بل النقطة التي يمكن أن نناقشها هي التالية :

نلاحظ أن في تاريخ الاسلام عموما لم يؤخذ شيء على أي فيلسوف من الفلاسفة، لا على ابن رشد ولا على ابن سينا ولا على غيرهم، بل هؤلاء كلهم عاشوا عيشة رغد محاطين بإعجاب

الجميع. وبالعكس من ذلك فإن الأشخاص الذين حوكموا شيئا ما، هم الأشخاص الذين أرادوا الغلو في الدين. هذه ملاحظة : فلماذا سمح للفلاسفة أن يتكلموا بكل حرية وأن يقولوا كل الأشياء التي يمكن أن تقال في علاقة الخالق والمخلوق ؟ في حين أن الجماعة الاسلامية، ومن ضمنها الفلاسفة قد وجدوا صعوبة في قبول المواقف المغالية، أي مواقف الغلو فيما يتعلق بالتعبد. ومن هذه النقطة أظن أن قراء الغزالي والفقهاء قد اتخذوه من هذه الوجهة، إذ أراد أن يغالي في مسائل العبادات وغيرها.

وأنبه إلى نقطة أخرى، وهي أننا الآن ندافع كثيرا عن الغزالي، ويبدو أننا نأخذه بجد، فيجب أيضا أن نأخذ بجد أقوال معارضيه. فالمعارضون للغزالي ماذا كانوا يقولون ؟ في نظري كانوا يخافون من خطورة فكرة ازدواجية الدين، أي وجود دين للعامة ودين للخاصة، دين سطحي ودين عميق، دين الشريعة ودين الحكمة. فلا أفهم كيف يمكن اليوم أن نقلل من خطورة هذه الفكرة ؟ نقبلها الآن، نقول :يمكن أن نناقشها، ولكن ألاحظ فيها خطورة كبرى. وازدواجية الاسلام ليست الازدواجية التي تكلم عنها ابن رشد، فازدواجية الاسلام عند الغزالي شيء آخر.

المستعربون ومنهم « آسين بلاسيوس » و « فانسينك » الخ، يشمون عند الغزالي رائحة نصرانية مسيحية، ولا يقولون نفس الشيء لا على ابن تيمية ولا على غيره. فلماذا ؟ إنهم لا يقولون إنه تأثر بالمسيحية، ولكن يقولون إنه توصل إلى نتائج قريبة من الدين المسيحي. لماذا يقولون ذلك ؟ أظن أن هذا راجع إلى فكرة ازدواجية الدين. لأن فكرة ازدواجية الدين تجعل دين العامة، دين الشريعة بمثابة الدين الموسوي، دين اليهود. ودين الحكمة، دين الخاصة، دين الاسلام المعمق بمثابة النصرانية، وبمثابة تأويل المسيح للدين الموسوي. ولذلك أظن أن هذه الظاهرة عند الغزالي، وهي ظاهرة باطنية، لا شك في ذلك، خطيرة جدا ويجب أن نأخذها بجد، أي أن نأخذ بجد معارضة الفقهاء لها وإن لم يعبروا عنها بالكيفية التي عبرت بها الآن، ولكن في هذه المشاكل هناك حسّ، وحسّ الفقهاء في غالب الأحيان لا يخطىء.

35. حاييم الزعفراني :

لقد ذكرت العجز الحاصل في معرفة الحقيقة التاريخية والمتعلقة بالأحداث، وتكلمت كذلك عن الافتقار إلى الوثائق التاريخية. إنه ليس من الغرابة في شيء حينما نتكلم عن هذه العادة،

أو عن هذا المثل التلمودي، الذي يقول بأن التاريخ اليهودي قد توقف بسبب هدم معبد القدس من قبل الرومانيين، كما يعبر عن هذا الاعتقاد في استرجاع الزمن التاريخي بظهور السيد المسيح في الآخرة، حينما ينتهي العالم.

إذن، ولأسباب أخرى، فإن العالم اليهودي لم يكن له تاريخ، ولم يكن له مؤرخون، باستثناء بعض الأخبار التاريخية، وبعض الرواة لهذه الأخبار التي تطبعها بصفة خاصة ما أسميه تصورا بكائيا للتاريخ. كما أن هذه الأخبار هي في غالب الأحيان عبارة عن سلسلة من الأحداث المفجعة الكئيبة ومن الاضطهاد والتعذيب، ولا تمثّل حقيقة المجتمع اليهودي، وعلى الخصوص فوق أرض الاسلام، وهو ما عبر عنه « يعقوب بن سور » أحد الشعراء المغاربة في القرن السابع عشر حيث قال : « هناك أوقات مرغوب فيها وأوقات أخرى ليست كذلك »، وهو عنوان لمختاراته الشعرية.

إن شكوى « ابن حزرت » التي أشار إليها كثير من المتدخلين، تنتمي بحقٍّ لذلك المفهوم البكائي للتاريخ ككثير من الأخبار الأخرى التي سأكتفي بذكر اثنين منها، ينطق عنوانهما بما يحتويانه. الأولى تسمى : « السوط والعقاب ليهوذا » وتسمى الثانية « وَادِي الدموع ». كما أن حولية ابن دنانْ تنتمي هي كذلك إلى هذا الصنف من المفهوم التاريخي. ولهذا فإنه من الضروري أن نرجع للبحث عن التاريخ في عالم الثقافة، وليس فقط في الأدب القانوني بمحيطاته الاجتماعية والاقتصادية والدينية الواضحة، ولكن أيضا، في الشعر والأدبيات العامية والشعبية، والبلاغية، بل وكذلك حتى في الروحانيات. هذا هو انشغالنا الأساسي وهو ما نكرس جهودنا من أجله منذ أكثر من خمسة وعشرين سنة.

وفيما يخص علاقة ابن ميمون بصلاح الدين، يجب أن نعلم أن ابن ميمون لم يكن قطّ الطبيب الخاص لصلاح الدين، وأن الدعوة التي وصلته من رِيشَارْد قلب الأسد هي من قَبِيل الأسطورة. ولقد أوضح بيرنار لوقيس في أحد مؤلفاته علاقات ابن ميمون مع جميع السلاطين والأسياد في عصره.

الملاحظة الثانية تخص علاقات الغزالي بابن ميمون، أريد أن أقول لزميلي وصديقي السيد الحبابي أن سلمون بينسْ، في ترجمته الرائعة « لدلالة الحائرين »، وعلى الخصوص في المقدمة التي وضعت له، قد بيّن أن ابن ميمون قد تعرف وقرأ واستعمل « تهافت الفلاسفة ». وبصدد

فلسفة ابن ميمون، أريد أن أتحدث عن مؤلف آخر يهم الديانة اليهودية بصفة خاصة وهو « دليل ابن ميمون ». إن كتابة هذا الدليل لها تبريرات دينية على وجه الخصوص، ولكنه لا يخلو من انشغالات فلسفية. إن ابن ميمون قد استجاب لباعث من أمر أسمى. لقد كان يقترح نفسه على غرار الفارابي وبعض الفلاسفة الاغريق، ليقوم بعمل تشريعي، بحُكمِ دولة شبيه بحكم المشرِّع الأصلي، ولكنه بطبيعة الحال في مستوى أقلّ. إن تقليد فعل الاله، المُهمَّة العُظمى للانسان، لا تتمّ فقط بالتفلسُف في الأشياء، ولكنها كذلك بسنّ القوانين والتمرّس بالعمل السياسي.

ففي سنة 1979 نُشر مقال مهم أثار انتباهي وهو لجويل كرامر. (Joel Kramer) هذا المقال « AL Frarabi's opinions of the Virtuous city and Maimonides Foundations of the law » نشر تكريما لبانيت (Banet) الذي كان من أكبر المهتمين بالاسلام، وكان لغويا ومؤرخا للعالم الاسلامي.

إن أطروحة كرامر، تتناول ذكر ابن ميمون للمبادىء الأساسية للشريعة في فصل : « أسس الشريعة في كتاب المعرفة ». هذا الفصل يعد مقدمة فلسفية لدليل ابن ميمون الذي يؤسس فيه مشروعه أسْوة بالنموذج الذي اقترحه الفارابي في « آراء الناس في المدينة الفاضلة ».

36. محمد فاروق النبهان :

هناك بعض الملاحظات أود أن أشير إليها، بعضها قد ورد في الأبحاث التي قدمت هذا الصباح وهذا المساء. أولا، لاحظت أن هناك بعض الكلمات التي تحاول ألا تتفهم بطريقة واقعية العصر الذي عاش فيه الغزالي. وهذه النقطة قد أشار إليها الأستاذ عبد الهادي بو طالب والدكتور الجراري، وكانا موفقين في الاشارة إلى العلاقة بين الفكر الغزالي وبين العصر الذي عاش فيه. ففكر الغزالي هو نتاج ذلك العصر، ولهذا فعندما ننقد الغزالي ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أنه كان مرآة عاكسة لعصره، وكان رضيع ذلك العصر. فقد تأثر بعصره وكان مطالبا بأن يجيب على قضايا كان يعيشها العصر الذي انتمى إليه.

أما القول بأن الغزالي كان يهاجم الفلاسفة ولا يتفهم مناهجهم، وإنه كان لا يحاول أن يتفهم مناهج الاغريق في آراءهم الفلسفية، فلدينا نص ورد عن الغزالي في كتابه « المنقذ من

الضلال »، عندما تحدث عن علم من علوم الفلاسفة وقسمها إلى ستة أقسام منها العلوم المنطقية والرياضية، قال عن هذا العلم : « وليس يتعلق منها شيء ــ أي العلوم المنطقية والرياضية ــ بالأمور الدينية نفيا وإثباتا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ». وهذه كلمة منصفة من الغزالي عندما يتحدث عن الفلسفة فلا يحاول أن يرد الفلسفة بل يقول هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاجدتها بعد فهمها ومعرفتها. ويسلم لأصحابها بالمنهج الفلسفي، وبمنهجهم في الاستدلال. وهذا يؤكد أن الغزالي كان لا ينقد الفلسفة إلا فيما اتفق المسلمون عليه. وقد تكلم بصراحة واضحة في القضايا الثلاثة التي أنكرها على الفلاسفة، فقال : الفلاسفة كفروا في ثلاث مسائل ووقعوا في البدعة في مسائل أخرى. وهناك قضايا ليس فيها خلاف، وهي القضايا المتعلقة بالالهيات أي بالأمور الدينية. وعندما رفض مذهب الفلاسفة قال بصورة واضحة :« إنني رفضتها لأن علماء المسلمين قد رفضوا هذا المنهج في القضايا الثلاث ». فهو لم يأت بشيء جديد من عنده. وهو عندما رفض منهج الفلاسفة أيضا في كتابه « المنقذ من الضلال » وترك منهج المتكلمين والفلاسفة، قال كلمة أخرى ثانية عن علم الفلسفة « هو علم غير واف بكمال الغرض »، طبعا يقصد بالنسبة لذاته، أي لم يجد في علم الفلسفة ما يحقق له مطلبه. وكان منصفا بحيث لم ينتقد الفلسفة وإنما قال إن الفلسفة لم تلبّ له رغبة كان يطلبها، فاختار طريقا آخر.

وهناك أيضا مشكلة المصطلحات، ففي مسألة إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة، تبرز، النقطة التي أشار إليها اللورد شالفونت فيما يتعلق بترجمة المصطلحات، ككلمات الحكمة والشريعة. لقد قلنا إن الحكمة لا تعني الفلسفة، وبصورة خاصة عند الغزالي. وأيضا في اللغات الأخرى لو أننا ترجمنا كلمة الحكمة فإننا لا نجد أن كلمة الحكمة تعطي معنى الفلسفة، وقد أكدنا هذا في موطن آخر، عندما قلنا ان الغزالي لا يطرح أمامنا إشكالية بين الشريعة والحكمة، كما فصل ابن رشد. هناك بعض الملاحظات حول البحث الذي قدمه الزميل الجليل عبد الهادي بو طالب، وهو بحث قيم وأعتبره من الأبحاث الجديرة بالاهتمام، وهو مدخل جدير بالدراسة لفكر الغزالي. لقد قال.: قسم الغزالي أنواع المعرفة إلى ثلاث شعب : المعرفة الغيبية : وهي لا تتم إلا عن طريق الوحي، والمعرفة المنطقية والرياضية : وطريقها العقل، والمعرفة التجريبية : وطريقها الحواس. أين تقع نظرية المعرفة عند الغزالي بين الشعب الثلاث ؟.هل هي المعرفة الغيبية ؟ هذه المعرفة خاصة بالأنبياء لأنها لا تتم إلا عن طريق الوحي. أما المعرفة المنطقية والرياضية فقد رفضها الغزالي. والمعرفة التجريبية التي طريقها الحواس وقد رفضها كذلك. إذن أين نستطيع أن نضع المعرفة

الغزالية ؟ لا أجد لها مجالا. وحبذا لو أننا أضفنا نقطة خاصة لكي تكون نظرية الغزالي واضحة فيها، تضاف إلى الشعب المذكورة.

نقطة أخرى لاحظتها في البحث القيّم الذي قدمه الأستاذ أبو طالب وهو يقول : ومع ذلك يرى الغزالي أنه « لا يمكن إنكار آثار العقل، وهو النور الذي قذفه الله في القلب ». هذه الجملة لم أفهمها . ولا أرى أن هناك ارتباطا بين النور الذي قذفه الله في القلب وبين العقل، في نظر الغزالي على الأقل. فالغزالي يعترف بأن النور الذي جاءه لم يأت عن طريق العقل. ولهذا فإن هذه الجملة قد تتضمن معنى آخر أراده الغزالي يختلف عن المعنى الذي يتبادر من الجملة المذكورة.

وثمة رؤية أخرى ذكرها الأستاذ بوطالب وقد شعرت بفائدة كبيرة وأنا أتتبع بحثه، يقول : هناك تعدد الرؤيا، الاتجاه الأول يتحقق بطريقة برهانية، وهي التي أرستها الفلسفة الاغريقية، واتجاه يتحقق بطريقة عرفانية مستمدة من الغنوصية والاشراقية، واتجاه يتحقق بطريقة بيانية أساسها الثقافة الدينية. وبحثت عن الغزالي هنا، فوجدت أنه لا يمكن أن تتحقق المعرفة عنده بالطريقة البرهانية التي قال بها الاغريق، ولا تتحقق بالطريقة العرفانية المستمدة من الغنوصية. إذن تتحقق المعرفة بطريقة بيانية أساسها الثقافة الدينية المركزة على الوحي. وأتصور أن ما يتعلق بالوحي يتوقف بصورة خاصة على العلوم النقلية، أي الجانب الفقهي. أما فيما يتعلق بالمعرفة، وهي معرفة ذاتية، فلا يمكن أن ندخلها ضمن العلوم الدينية لأنها تجربة ذاتية مستمدة من القيم الاسلامية. وربما يكون الأستاذ بو طالب على حق عندما أدخلها في هذا الجانب، إلا أنني أرى أنه يمكن أن نقول بوجود عامل جديد يضاف إلى هذه العوامل لكي تكون المعرفة التي قال بها الغزالي واضحة فيه.

37. أحمد محمد الضبيب :

إنني سعيد جدا أن يأتي تدخلي هذا بعد تعقيب الزميل العزيز اللورد شالفونت، الذي أبان لنا مدى الحاجز القائم بين اللغات عندما تُترجم إحداها إلى الأخرى، حتى انبهم عليه مفهوم الحكمة العربية ولم يجد له مماثلا في اللغة الانكليزية.

وصديقنا اللورد شالفونت معه حق كبير في ذلك، والسبب هو أن إخواننا الزملاء الكرام الذين تناولوا هذا الموضوع عندما عرجوا على تعريف الحكمة في اللغة العربية، مروا مرورا سريعا عامدين إلى المعنى أو المعاني الاصطلاحية دون أن يتعمقوا المعنى اللغوي لهذه الكلمة، والذي أعتقد أنه المنطق الذي انطلق منه كثير من علمائنا القدماء، ومنهم الغزالي. فالغزالي عربي مسلم، ولغته هي العربية، وهي الفيصل في معرفة ما يقصده بالتأكيد عندما يذكر الحكمة أو يذكر الشريعة. وهذا المرور السريع الذي اضطر الزملاء إلى وضع تعريفات متوازية، تبدو وكأن العربية قد استعملتها مجتمعة في جميع العصور والبيئات دون إشارة إلى تطور اللفظ، هو الذي يوقع في شيء من اللبس والاضطراب. ونحن نعذر زملاءنا الكرام في ذلك، لأن لغتنا العربية إلى الآن لا تملك معجما تاريخيا يسبر غور الكلمة في عصورها المختلفة. كما تفتقر إلى المعاجم التي تنسب هذه التعريفات إلى بيئاتها الثقافية والعلمية المختلفة، وترصد تطورها تبعا لتغير الزمان والبيئة. فمما لا شك فيه أن إطار الحكمة في العصر الجاهلي عند العرب، يختلف عنه في صدر الاسلام. وربما يختلف عنه في القرن الرابع الهجري. كما أن مما لا شك فيه أن الحكمة في بيئة الأطباء هي غير الحكمة عند الفلاسفة، وعند الشعراء، وعند المتصوفة، وعند علماء الكلام. لكن المنهجية في تعريف كلمة الحكمة تقتضينا في الأقل أن نعود للمعنى الأول لهذه الكلمة عند العرب. فلعل هذا المعنى هو الأساس الذي تطورت عنه المعاني اللاحقة التي شاعت في عصور مختلفة وفي بيئات علمية مختلفة. والمعتقد أن المعنى الأول للكلمة هو المعنى الحسي للجِدر « حَكم » أو الحاء، والكاف، والميم، في اللغة العربية. وهو جِدر يتصل بالمنع والكفّ. ومن معانيه الحسية منع الفرس من الجموح، وفي اللجام قطعة تسمى « الحَكَمَة »، وهي التي تمنع الفرس من الجموح. ثم اتخذ هذا الجذر بجميع اشتقاقاته معنى الكف والمنع سواء كان حسيا أم معنويا، ووجدنا الحكيم والحاكم والحكمة وغير ذلك. وهنا لا بد لنا من أن نتأمل الارتباط بين لفظ الحكيم والحاكم، إذ فيها يتمثل الارتباط بين المعنى والحس. فالحكيم يمنع نفسه وغيره من الوقوع في المحظور عن طريق التعاليم والأقوال والانضباط النفسي والسلوك الشخصي. والحاكم هو الذي يطبق الشريعة فيكف الناس بعضهم عن بعض، ويمنعهم من ارتكاب ما ينافي الشرع أو العرف معنويا وحسيا. فإذا أضفنا إلى هذا أن منصب الحكيم، خاصة عند عرب ما قبل الاسلام، يرشحه لقيادة القبيلة وحكمها، إلى جانب أنه يرشحه لمنصب الكهانة، وهو منصب ديني يمثل نقطة اتصال بين السماء والأرض، وإذا أضفنا إلى هذا أن الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه كانوا يمثلون الحكمة يحملونها إلى الناس ويدعون الناس بها، وجدنا ألا تعارض في المعنى بين الحكم والشريعة عند كثير من علمائنا الأقدمين. ولذلك فإننا لا نجد من هذا الموضوع أي تعارض بين الحكمة والشريعة عند الغزالي. ولا إشكالية في ذلك.

38. محمد عزيز الحبابي :

لي سؤال وبيان وملتمس. السؤال للأخ الأستاذ الجراري، إذ قالَ في عرضه بأن الغزالي قام بتحصين عقيدة العوام. هل بإلجامهم عن علم الكلام ؟ لأن هذا عنوان كتاب للغزالي « إلجام العوام عن الكلام » وهذا اتجاه نخبوي، إذن لم يكن يعمل لمصلحة العامة.

والمسألة التي أريد أن تتضح، هي إزاحة التباس حصل هنا. نعلل الأسباب التي تدفع إلى عمل مّا. فلان فعل هذا لكذا، من أجل كذا، هذا شيء، وأن نبرر فعله شيء آخر. فأن نبحث تاريخيا عن الأسباب الدينية والمجتمعية والسياسية التي دفعت الأندلسيين والمغاربة إلى الوقوف أمام الغزالية شيء، وأن نبرر العمل شيء آخر. وأظن أننا إذا اتفقنا على هذه التفرقة لا يبقى التباس.

الملتمس هو للأستاذ التازي، بمناسبة عرضه : أود لو وقع الاتصال بوزارة الثقافة أو الأحباس أو التعليم أو أي وزارة مسؤولة عن هذا، وطلب منها أن تخصص الدار التي بفاس بالطالعة الكبرى التي سكنها ابن ميمون لتصبح رمزا ثقافيا، لتصبح متحفا فيه كتب وفيه بعض الآثار، اعترافا لهذا العربي الاسلامي لغة ومنشأ وثقافة، وإن كان دينيا يهوديا فهو في كل الباقي عربي إسلامي. وفي ذلك اعتراف أيضا للقرويين التي فتحت له ولغيره المجال ليأخذ وليغرف منها المعارف. وثالثا، لاظهار ذلك المفهوم، أو تلك اللفظة التي لا يريد أن يسمعها أخونا الدكتور الدجاني، فتجسيدا لذلك الشيء الذي هو التسامح إذا أردتم ألا نسميه، أن في عصر مّا أفرزت فاس والقاهرة وقرطبة شخصية كبرى من مستوى ابن ميمون، وهذا فضل كبير لهاته الحضارة الاسلامية.

39. عبد الهادي التازي :

لقد قدرت كثيرا اهتمام بعض الزملاء بالناحية التاريخية للموضوع الذي نعالجه، لأن أحد منا لا ينكر تأثير المناخ التاريخي على أي حدث من الأحداث التي تمر بين ظهرانينا، حتى ولو كان هذا الحدث ثقافيا أو علميا. ومن هذا المنطلق أرى أن من المفيد لمعرفة موضوعنا كما تجب المعرفة، أن نحاول التعرف على الظروف التاريخية التي كان يعيشها المغرب عندما ظهر اسم الغزالي أو بالحري كتاب « الاحياء » للغزالي في بلاد المغرب. فالامبراطورية المغربية على هذا العهد كانت

تعيش ظروف العمل الجاد على توحيد المملكة على مذهب واحد هو مذهب الامام مالك. ولا بد أن نذكر في هذا الصدد ببعض الرسائل المرابطية التي كانت من جهة تدعو لتوحيد المواطنين تحت شعار واحد، وكانت من جهة أخرى، وهذا مهم، تدعو للاجهاز أو للقضاء على كتاب الغزالي. وأشير هنا لبعض ما يمكن أن نسميه : المنشور الدوري لعلي بن يوسف بن تاشفين. إنه ليس من قبيل الصدفة أن نشهد هاتين المبادرتين معا، تقعان في آن واحد، ولهذا فإن الأمر كان يعني بالنسبة إلي عملا متكاملا، أي إن المرابطين كان يهمهم بالدرجة الأولى رؤية مواطنيهم يتفقون على كلمة سواء تحت مذهب واحد. لماذا المذهب الواحد، والشعار الواحد ؟ لأن المغرب آنذاك كان امبراطورية تحتوي طرفا من أوروبا، وطرفا مهما من أفريقيا. وإدارة امبراطورية كهذه، تحتاج إلى توحيد كلمة المواطنين، إلى توحيد الخطة وإلى توحيد المذهب.

سأسمح لنفسي أيها الزملاء الأعزاء أن أقترح عليكم الرحلة بخيالكم إلى بعض البلاد العربية التي تبحث اليوم عن السلام على أرضها منذ عدة أعوام بسبب تعدد المذاهب فيها وتعدد أوجه الرأي فيها، أريد أن أقول إنه نتيجة للمخاوف التي كان يخشاها المرابطون، كانوا يناهضون كل ما من شأنه أن يشتت الفكر ويشكك في مصداقية المذهب الموحد الذي اختاروه دون غيره، ومن أجل كل هذا فإني أرى أن من الملاحظات الجديرة بالانتباه إليها ربط الحديث عن الأمر بإحراق الاحياء، بالأمر بجمع الناس على المذهب المالكي. ولهذا فقد قدرت اهتمام الزميل روجي كارودي بالاشارة للظروف التاريخية التي عاشها الامام الغزالي في المشرق، وما أزال أتمنى أن يتتبع الأستاذ كارودي والزملاء الذي عالجوا هذا الموضوع نفس تلك الظروف بالنسبة للمغرب. ومعنى كل هذا أن حادثة إحراق كتب الغزالي لا ينبغي أن نأخذها على أنها مجرد حادثة، وإنما هي حادثة تحتف بالمستجدات التاريخية التي ذكرناها، وهي تتلخص في أن رغبة القادة كانت تتجه إلى تكوين مواطنين يعيشون شعورا واحدا، ويتمذهبون بمذهب واحد، ولا يتعلق الأمر أبدا بأفكار مسبقة ضد الغزالي، ولكن الأمر يتعلق بمخطط وضع ويجب احترامه.

40. عبد الرحمن الفاسي :

لي تعقيب بسيط على ما ذكره الزميل الكريم الأستاذ مختار امبو، حين تعرض لكتاب الغزالي « مقاصد الفلاسفة » قال إن الغزالي لخص فيه فلسفة المسلمين، وهو يعني طبعا أمثال ابن سينا وغيره من تلامذة المدرسة الأرسطية، مع أن الواقع هو أن الغزالي في كتابه المقاصد إنما

لخص الفلسفة الأرسطية المشائية خالصة من أي شائبة، كما نرى عليه المقاصد اليوم. حيث إنه لاحظ فتنة المثقفين المسلمين بها، بل إنهم يلوكون افتخارا بعض مصطلحاتها. ولهذا خطط لنقدها بوضع كتاب يعرضها فيه كما هي، حتى يرى هؤلاء المفتونون بأنفسهم تناقضاتها على ضوء الكتاب الذي سيألفه وهو « تهافت الفلاسفة ». وأحب أن أقول إنه قال في مقدمة المقاصد، إنه سينقد بعده الفلسفة الأرسطية بعد تقديمها بهذا الكتاب كما هي، وفي أصل خلقتها. وقد شهد له الناس بأنه وصل إلى يد القراء في الغرب مبتورا من المقدمة. ونظرا لوضوح الأرسطية فيه، ونظرا لعرضها في حقيقتها فقد سبق إلى الأذهان أن مؤلفه الغزالي من فلاسفة المسلمين المنتسبين إلى أرسطو. ثم صنفوه بين ابن سينا وغيره من تلامذة أرسطو المسلمين المشائين. ويشير المعاصرون إلى أن ألبيرت الكبير، وتلميذه طوماس الأكويني، يعدونه على أنه أرسطو، وأرسطي الفلسفة، ولكن هؤلاء المحدثين ينسون أن هؤلاء لم يطلعوا على المقدمة.

41. عز الدين العراقي :

لقد عشنا ثلاثة أيام مع الغزالي وابن ميمون. ولا شك أن المتتبعين لأعمالنا من غير المختصين، الذين أسهموا في إغناء وإثراء هذه الندوة، قد استفادوا مثلي من كثير من العروض التي ألقيت. ولكنني أستسمح الاخوة إذا قلت لهم بأنني في نهاية هذه الأيام الثلاثة، أخرج من هذه الندوة ولا يزال في نفسي شيء من الحكمة والشريعة. وقد أوعز الأستاذ شالفونت هذا الاشكال إلى قضية الترجمة. ولا أعتقد شخصيا أن الأمر يتعلق بالترجمة، بل أعتقد أن الأمر يتعلق بتباين واضح في مفهوم الحكمة عند كثير من الذين تدخلوا واستعملوا هذه الكلمة. وأخطر من ذلك، أن كثيرا من السادة الأساتذة قد كلفوا أنفسهم عناء تحديد معنى كلمة الحكمة في بداية عروضهم، ولكن يجب الاعتراف بأن التحديد الذي أعطاه الدكتور النبهان، ليس هو التحديد الذي أعطاه الدكتور بو طالب. لذلك لا يجب أن نؤاخذ المترجمين، بل يجب أن نشفق عليهم. طبعا لكل أستاذ حق في تحديد معنى الكلمات التي يستعملها، ولكن يجب الاعتراف كذلك بتباين هذه التعاريف، وقد تعلق الأمر بنقطة مهمة في هذه الجلسات، ذلك أنها أخذت مكانا مهما من أعمال الندوة، إذ تولت أربعة عروض الحديث عن هذه النقطة بالذات. ولا أعتقد أن الرجوع إلى الأصول في الكلمات، كما أوصى بذلك الأستاذ التركي قد يحل المشكل. لأن هناك المعنى الأصلي للكلمة، وهناك الاصطلاح الذي أخذ به مؤلف مّا، وكاتب مّا في استعمال كلمة من الكلمات، وإلا لو كان يفيدنا الرجوع إلى أصل الكلمة لوجدنا في القرآن مشكلا، أو

لاصطدمنا بما هو وارد في القرآن كقوله تعالى : ﴿ ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾. والكتاب هو أم الشريعة، هو أصل الشريعة، فإذن لا يمكن أن يكون هناك ضرورة للتوفيق بين الشريعة والحكمة ما دام الله تبارك وتعالى يتولى تعليمهما بنفسه إلى نبيه ﷺ عندما يقول : ﴿ ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾.

إذن، لا تزال أمامي أنا شخصيا على الأقل، نقطة استفهام حول مفهوم الحكمة عند الغزالي ولكن، إذا كان عليّ أن أراهن على معنى من المعاني التي وردت في كثير من التدخلات، فأراهن على أنه يستعمل الحكمة بمعنى الفلسفة، ولكن يجب أن أعود شخصيا إلى كتابات الغزالي لأخرج باقتناع شخصي يضاف إلى اقتناعات السادة الآخرين.

42. السيد عبد الهادي بو طالب :

أخونا الدكتور فاروق النبهان وضع عليّ أسئلة، يبدو من خلالها أنه يشك فيما ورد في العرض الذي قدمته صباح هذا اليوم عن إشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة، يشك في بعض المعطيات التي استندت عليها في تقديم ذلك العرض. ويتساءل أين توجد عند الغزالي، بل يبدو منه أنه عندما يضع هذا السؤال، يؤكد سلفا أنها لا توجد عنده. ويضع الدكتور النبهان سؤالين، الأول من أين أخذت تقسيم المعرفة عند الغزالي إلى ثلاث شعب ؟ الثاني من أين جاء عن الغزالي أن العقل هو نور وضعه الله في القلب ؟ وأخيرا أظن أنه ربما تساءل أيضا حتى عن هذه المعرفة التي نسبت تفاصيلها أو منهاجيتها إلى الغزالي.

فيما يخص السؤال عن تقسيم المعرفة إلى ثلاثة شعب، أود أن أدُلّ الزميل المحترم على كتاب الغزالي نفسه « فضائح الباطنية »، من صفحة 84 إلى 86، في التحقيق الذي قام به لهذا الكتاب السيد عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر. ففي هذه الصفحات تفصيل لما أشرت إليه من أن هناك هذه التقسيمات التي أشرت إليها.

أما فيما يتعلق بموضوع العقل، وتساؤله من أين جاءت هذه العبارة التي وردت في التقرير وهو أن الغزالي لا ينكر آثار العقل، فهو النور الذي قذفه الله في القلب، ليسمح لي سيادة

الدكتور، أن أحيله مرة أخرى على كتاب الغزالي نفسه « مشكاة الأنوار »، صفحة 44، عندما يقول باللفظ : اعلم أن في قلب الانسان عينا هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل ». كما يقول في كتاب « إحياء علوم الدين »، الجزء الرابع : « إن في القلب غريزة تسمى النور الالهي وقد تسمى العقل ».

43. عباس الجراري :

أود أن أجيب الزميل الكريم الأستاذ محمد عزيز الحبابي، على السؤال الذي طرحه حول ما ورد في عرضي عن تحصين عقيدة العوام. وتساءل عن المفهوم الذي يمكن أن تدل عليه هذه العبارة. الأمر سهل، فالغزالي يرى أن الناس متفاوتون في الاستعداد، ويختلفون في الادراك، وقد تناول هذه القضية في أكثر من كتاب، في « فَيْصَل التفرقة بين الاسلام والزندقة » تحدث عن العوام، أي أولئك الذي يقبلون الأشياء، وليس لديهم الاستعداد للخوض في مناقشات قد تبعدهم أو تخرج بهم عما يؤمنون به، وطبقة النظار أولئك الذين لهم القابلية الفكرية، ولهم الأدوات التي تؤهلهم للتأويل وللدخول في مناقشات، ولهم الحق كذلك في أن يختلفوا فيما بينهم وهم يؤولون. كذلك تحدث الغزالي عن العوام في « القسطاس المستقيم » حين فرق بين طبقات ثلاث : طبقة العوام، وطبقة الخواص، وقال : إن من بين طبقة الخواص تظهر طبقة أهل الجدل. فالقضية ينبغي أن تطرح في هذا السياق. وأستغل هذه الفرصة، لأعقب على ما ورد في تدخل الزميل السيد عبد الله العروي، حين طرح فكرة لست أراني أوافقه عليها، وهي قضية الازدواج أو الازدواجية في الاسلام. القضية لا تعدو أن تكون قضية تربوية، تتجلى في كيفية التعامل مع مختلف الطبقات فيما يتعلق بقضايا العقيدة وقضايا الفكر.

كذلك أقول كلمة حول مفهوم الحكمة، فبعد هذه العروض العديدة التي تناولت قضية الحكمة والتوفيق بين الحكمة والشريعة، يُطرح علينا وفي آخر لحظة التساؤل حول مفهوم الحكمة.

في الحقيقة أريد أن أنوه بالعرض الذي قدمه الزميل الأستاذ عبد الهادي بو طالب في محاولته تحديد هذين المصطلحين. ولكن يبدو لي أننا، ونحن نطرح إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة، نطرحها بمفهوم واضح لعله هو الذي تبادر إلى ذهن الزميل الكريم الأستاذ عز الدين

العراقي. إننا نقصد بالحكمة الفلسفة، ونقصد بالشريعة الدين، وهذا هو المفهوم الذي كان عند الفلاسفة الأُوائل، الذين حاولوا التوفيق بدءا من الكندي وغيره. فالحكمة تعني الفلسفة، والشريعة تعني الدين. وبالمفهوم نفسه تناولنا موقف الغزالي من إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة.

44. الحاج محمد باحنيني، مدير الجلسات

ها نحن الآن قد انتهينا من المناقشات التي تخللت ندوتنا هذه. نشكركم على التزامكم بالوقت المخصص للمداخلات، وهو ما مكننا من الانتهاء في الأُجل المحدد. وننتقل الآن إلى الجلسة الختامية لأعمال هذه الندوة.

خطاب اختتام الدورة

الحاج امحمد باحنيني
مدير الجلسات

حضرات الزملاء الأعزاء،

حضرات السيدات والسادة،

لقد انتهينا بحمد الله إلى نهاية البرنامج الذي وضعته أكاديمية المملكة المغربية للندوة التي عقدناها بهذه المدينة ابتداء من يوم الأربعاء المنصرم. وقد عهدت أكاديمية المملكة المغربية إلى العضو الزميل الدكتور محمد عزيز الحبابي بوضع تقرير يكون مرآة مجلوّة تنعكس فيها مختلف نتائج عمالنا .

وإن من نعم الله علينا أن تحققت أمانينا وأفضينا إلى نتائج ايجابية كثيرة.لقد حفلت العروض والمناقشات بأفكار عديدة وآراء مختلفة، توافقت أحيانا وتضاربت أحيانا أخرى، ولكنها كلها جاءت بفوائد جمّة وعلم غزير.

إن الميادين التي جالت فيها العروض والمناقشات جادّة رصينة ميادين خصبة غنية لاتصالها بالشريعة والحكمة والفلسفة والآداب والتاريخ. ومن

أجل هذا الجدّ وهذه الرصانة، فسيكون ولا ريب من آثار الأبحاث والدراسات والمناقشات التي اتسعت لها مساحة ندوتنا تعزيز للدراسات السابقة الدائرة حول الغزالي وابن ميمون، وتكميل لها وإغناء لمضمونها. ولن تلبث أعمال هذه الندوة أن تصبح بحول الله مرجعا يأوي إلى موارده وذخائره هواة الغزالي وابن ميمون وعشّاق البحث والتنقيب والساعون إلى اقتناء المعرفة والراغبون في نشر فوائدها وبذل أعلاقها.

لقد يسر الله لهذه الندوة الأسباب التي تكفل النجاح التام. فقد كان مستواها رفيعاً بما امتازت به من جهود الباحثين الأعلام الذين شاركوا في الأعمال من مزايا السعة والعمق، وبما امتازت به جهود هيئة الأكاديمية العلمية والادارية من تفانٍ وإخلاص لا يفت فيهما كلل ولا سأم. فإلى جميع الذين أسهموا بحظ كثير أو بنصيب يسير أقدّم نيابة عنكم عبارات الاشادة والتنويه والشكر الجزيل.

ولا أريد أن أفرغ من هذه الكلمة الموجزة دون التفاتة إلى هيئة الترجمة لأقول لأفرادها : لقد حرصتم أعظم الحرص على أن يكون أداؤكم أداء محكماً، واسترخصتم المشقة والعناء في سبيل الاتقان والاحكام، فأفضى الله بحرصكم إلى ما كنتم تبتغون من غاية، وأثاب صبركم بالتوفيق الكبير. فجزاكم الله خير جزاء، وشكر الله جهدكم الجهيد وبذلكم الحميد.

والله المسؤول أن يبقي أكاديمية المملكة المغربية مصدراً عتيدا من مصادر الاشعاع والعرفان في ظل رعاية الملك الهمام صاحب الجلالة الحسن الثاني أيده الله وأطال بقاءه. والله ولي الاستجابة والقبول والتوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله.

الفهـرس

الفهـرس

الحاج محمد باحنيني
مدير الجلسات
